إشكالية التعددية الثقافية

في الفكر السياسي المعاصر

جدلية الاندماج والتنوع

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة أطروحات الدكتوراه (٨٥)

إشكالية التعددية الثقافية
في الفكر السياسي المعاصر
جدلية الاندماج والتنوع(*)

الدكتور حسام الدين علي مجيد

(*) في الأصل، أطروحة قدمت لنيل درجة دكتوراه فلسفة في العلوم السياسية تحت عنوان: «إشكالية التعدّدية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: دراسة في نموذج ويل كيملكا». وقد نوقشت وأجيزت في جامعة صلاح الدين، مجلس كلية القانون والسياسة، أربيل ـ العراق، عام ٢٠٠٩ بإشراف د. رعد عبد الجليل علي.

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

مجيد، حسام الدين علي

إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع / حسام الدين علي مجيد.

٣٦٨ ص. ـ (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٨٥)

ببليوغرافية: ص ٣٤٣ ـ ٣٥٣.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-324-9

١. التعددية الثقافية. ٢. الفكر السياسي. ٣. الدولة. أ. العنوان. ب. السلسلة.

320.11

العنوان بالإنكليزية

Problematic of Multiculturalism in Contemporary Political Thought

Dialectics of Intergration and Diversity

by Hussamalddin Ali Majid

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٤٠٧ ٢٠٣٤ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، تموز/يوليو ٢٠١٠

الإهـــــداء

كُنتُ قد نَويتُ أنْ أجعلَ هذا البحث في سَبيلِ الله جلَّ في عُلاه، عَسى أنْ يَجعلَهُ سبباً لمُصافحَتي رسولَ الله (ﷺ) في دارِ القَرار. ولكي أكونَ مِن الذين ﴿**يُؤثِرونَ على أنفُسِهم وَلو كانَ بهِم خَصاصَة**﴾، فقد شَهِدتُ على اقتسامِ أجرهِ بينيَ وأهل بَيتي وبين أُستاذي خليل الحديثي رَحِمهُ الله، عسى ربّي أنْ يَجمَعنَي بهِم في ظِلّهِ يوم لا ظِلَّ الا ظِلُّهُ.

شكــر وثنــاء

الحمد لله مُبدئ الخلق ومُعيدهِ كما ينبغي لجَلالِ وجههِ وعَظيمِ سُلطانه، ثم الصلاة والسلام على رسولهِ الذي لا نبيَ من بَعدِه وعلى آله وصَحبهِ صلاةً لا يُحصيها عَدد ولا ينتهي لِفَيضها مَدد.

أما بعد:

فليسَ من شكٍّ في أن للفضلِ أهلاً واجبٌ شكرهم وإزجاء الثناء لهم. ولعلّ من أجلِّهم مكاناً في صميم الفؤاد أستاذي خليل الحديثي رحمه الله، إذ أنهَلني من حيث يدري ولا يدري مَسكَة القلم وسَوْقَ الفكرة حتى المُراد، وقُبيل ذلك أبانَ لي صحيحَ الفكر من سَقيمهِ بإرشادي إلى الصلاة فجراً والدعاء. فجزاه الله تعالى أتمَّ الجزاء.

وإنْ بحثتُ عمّن قد يكفُؤهُ مكاناً، فلن أجد غير أُستاذي رعد عبد الجليل. فقد أرشدني إلى سبيل بناء الأفكار والنظر بعين النقد إلى الذات لمُلافاة العيوب والثغر. فجزاهُ الرحمن عني خير الجزاء.

ولن يفوتَني في هذا المَقام إزجاء الثناء عِرفاناً بجميل أساتذتي في السنة التحضيرية، ولا سيما د. عبد الرحمن رحيم، ود. شيرزاد النجّار، ود. مهدي جابر، وكذلك رئيس قسم السياسة د. خالد سعيد لِما أبداهُ من سِعةِ صَدر وصَبرٍ جميل.

ثم إن لي أخاً أحسنَ إليَّ أيّما إحسان، وهو أ. وليد سالم، فكان حقّاً الصديق صادق الوعد، فجزاه الله خيراً. كما لن أغفل عن شكر أ. آدم موشيل (Adam Musial)، ود. عصام خضير، صاحبَ مكتبة الذاكِرة، وأيضاً السيدة بوبي

كولينسُن (Poppy Colinson)، وذلك لقاء ما بَذَلوهُ من كبير الجهود في تزويدي بالكتب والدراسات.

كما ينبغي الاعتراف بفضل الأساتذة رائد صباح وأياد ياسين وياسر يونس وغيرهم ممن أسهم في ترجمة الكثير من المصادر، فكانوا غايةً في الدأب والاتقان. وحسبي أن أدعو الله عزّ وجّل أن يَزيدَ أهل المعروف قوةً، وأن يُعينَهم على حَرثِهم، فهو بكل شيءٍ بصير، وبالإجابة جَدير، ولهُ الفضل والمِنّة من قبلُ ومن بعد.

المحتويـــات

خلاصة الكتاب

تُعرَّفُ التعدّدية الثقافية (Multiculturalism) بأنَّها نظريةٌ وسياسةٌ في التعامل مع التنوّع الثقافي، بحيث تستند إلى فكرة اقتسام السلطة ما بين الجماعات الثقافية في مجتمعٍ ما، وعلى أساس المساواة والعدالة الثقافيتَين، والاعتراف رسمياً بكون تلك الجماعات مُتمايزة ثقافياً، ومن ثمّ تطبيق ذلك عملياً من خلال سياساتٍ معينة تميلُ إلى مساعدةِ تلك الجماعات والتعزيز من تَمَايُزِ كلٍّ منها ثقافياً. فالتعدّدية الثقافية من حيث كونها نظرية سياسية، هي بمثابة اعتقاد أو ربما فرض يحاول دُعاتهُ سَبْرَ أغوارٍ جديدة تتناول المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة بالتعديل أو التغيير بما ينسجم وطبيعة التنوّع الثقافي للمجتمع. أما من حيث كونها سياسة ـ وهي عادةً ما تُعرَفُ بتسمية «سياسة التعدّدية الثقافية» ـ فهي من قبيل آليات عملٍ تهدفُ إلى معالجة الحِرمان بشكلٍ عام.

وعادةً ما تُثار عدّةُ أسئلةٍ تدورُ في أغلبها حول الأسباب والعوامل التي أدّت بالأقليات الثقافية إلى الانبعاث، وخصوصاً في الدول الغربية، وهل أنَّ بالإمكان المُواءمة بين الوحدة السياسية والتنوّع الثقافي وفقاً لِنظرية التعدّدية الثقافية؟ وما أثرُ ذلك ـ على فَرْضِ الأخذ به ـ في عملية الاندماج الداخلي للدولة؟

وعلى فَرْضِ أنَّ التعددية الثقافية هي نظرية ـ وهي ما تزال كذلك فعلاً ـ في التعامل مع وضعية التنوّع الثقافي، وهي من ثم أسلوبٌ في معالجة ظاهرة الانبعاث تلك، فسيدفعُ ذلك إلى افتراضٍ آخر مفادهُ: أنَّ عامل التباينات الثقافية هو متغيّر أساسي في إثارة هذه الهويات، فَبِقَدر ما يدفعُ مركز الدولة ـ الأمة إلى السيطرة على أطرافه، فقد يُثيرُ في الوقت نفسه تفاوتاتٍ اجتماعية واقتصادية ما بين الأكثرية المهيمنة والأقليات المتباينة عنها ثقافياً.

وفي ضوء ذلك، جاءتْ معالجة موضوع البحث في بناءٍ مُوزّع على ثلاثة فصول: فـ **الأول** يتناول بناء الدولة ـ الأمة وأزمتها، بينما يُعالج **الثاني** موقع التعدّدية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر، أما **الثالث** فقد سلّط الضوء على نظرية ويل كيملكا في التعدّدية الثقافية.

أولاً: بناء الدولة ـ الأمة وأزمتها

باديء ذي بدء، ينبغي الاشارة إلى أنَّ أيّةَ هوية ثقافية تقومُ بوظيفتَين جوهريتَين؛ فمن جهة هي تُكْسِبُ أعضاءها حِسَّ الانتماء المشترك، بمعنى التضامن، وذلك من خلال توليد الاعتقاد بِتَماثُلِهم في الأصول والمعتقدات والموروث الثقافي عموماً. ومن جهة أخرى تعمل الهوية الثقافية على إبعاد كل مَنْ لا ينتمي اليها، وإقصائهِ عن تلك الجماعة. هاتان الوظيفتان نُطلق عليهما تسمية «التباينات الثقافية»، على أساس فكرة كون الهوية الثقافية لا تتولد بذاتها، وإنما تتمخّض عادةً بفعل التباين والتمايز من «الآخر» الذي يَتَوطَّنُ عين المكان والزمان، بحيث تبرزُ التباينات في شتّى مُكوِّنات الثقافة، وهي: اللغة، والدين، والأصل القومي والإثني، والمَوطِن الجغرافي، ولذلك فهي تتخذ أشكالاً عدة: لغوية، ودينية، وعرقية، وإثنية، وقَبَلية، أي بمعنى تَنْصبُ التباينات الثقافية ما بين الجماعات في كِلا الجانبَين المَلموس وغير المَلموس للهوية الثقافية.

إنَّ فكرة فاعلية تأثير التباينات الثقافية في نشوء الدولة عموماً كانت فكرةً في حالٍ من التطور التدريجي تاريخياً. إذ ابتدأت بالقبيلة والدين في الدول القديمة، وذلك بحكم كونهما الأساس الذي يقوم عليهما التنظيم الاجتماعي، إذ بالرغم من ظهور الدولة، إلا أن المركز لم يعمل بدوره على التخلّص من هذه التباينات الثقافية، لأنها ببساطة كانت تجسد الأساس المادي الذي يقوم عليه نموذج الدولة القديمة. ثم اكتسبتْ الفكرة عنصراً جديداً، وهو الطابع الإقليمي ـ العاطفي المتمثل في «الوطن» (Patris)، أي أرض الآباء والأجداد لدى اليونان أو «المَوطِن» (Patria) لدى الرومان. ومع بلوغ القرن الثالث عشر، أخذت تلك التباينات تزداد عمقاً عبر اكتسابها عُنصرَي اللغة والعرق، فكانت ولادة أولى إرهاصات فكرة الأمة (Natio) في العصور الوسطى. ومن ثّم، أخذت التباينات الثقافية تزداد في الرسوخ بفعل سُكنى الإقليم والاستقرار فيه، وذلك في أثر تفكّك الدولة الرومانية وتحولها إلى إقطاعيات. وضمن إطار مثل هذه الظروف، بدأت عملية جديدة يقوم فيها المركز بإعادة سيطرتهِ تدريجياً على

تلك الإقطاعيات التي تنسجم معه ثقافياً، وتوطيد أواصرهِ معها.

وفي ضوء ذلك، فإننا نرجّحُ الفكرة القائلة بكون الدولة هي التي أنشأت الأمة والهوية القومية، إذ إنَّ تكوّن الدولة ـ الأمة في مَسارها التاريخي إنما نَجَمَ أصلاً عن إرادةٍ واعية وتخطيطٍ هادف من لدن المركز في تعاملهِ مع أطراف الدولة، بحيث إنَّهُ قد ساهم في بلورة الوعي القومي والانتماء المشترك، وكانت غاية المركز الرئيسية من ذلك هي الإفلات من قبضة الكنيسة ـ ذات التوجّه العالمي ـ وولايتها على الأفراد. فمفهوم الدولة ـ الأمة أو الدولة الحديثة بذاته مفهومٌ يشير في ثناياه إلى ذلك الصراع الذي دار بين السلطتين السياسية والدينية في أوروبا، أي الصراع بين مشروع الدولة الدينية العالمية التوجه ومشروع الدولة المدنية ذات التوجّه القومي.

في سياق هذا الصراع، قامَ ذلك الترابط الوثيق ما بين الدولة ـ الأمة والليبرالية. فإبّان القرنين التاسع عشر والعشرين، شهد الغرب اتجاهين رئيسيَين: ابتدأ **أولهما** بإعادة التنظيم شبه الشامل للمجال السياسي، وذلك بالانتقال من كتلة مختلطة ومضطربة من الإمبراطوريات والممالك والدول ـ المدن والحاميات والمستعمرات، والدخول في نظام الدولة ـ الأمة (Nation-state System)، بحيث شرعت جميعها في انتهاج سياسات بناء الأمة، مستهدفةً بذلك نشر هوية قومية مشتركة، فضلاً على ثقافة ولغة موحدتين داخل أقاليمها. ويتمثل **ثانيهما** في الاستبدال شبه الشامل لكل أشكال الحكم غير الليبرالية بأنظمةِ حُكمٍ ديمقراطية ليبرالية. ومن الناحية الظاهرية، يبدو أنَّ هذين الاتجاهين لا يجمعهما جامع، إلا أنَّ حقيقة الأمر هي أنَّ هناك ترابطاً جوهرياً ما بين الدولة ـ الأمة والديمقراطية الليبرالية.

هذا الارتباط الجوهري إنما يتجسد في كون الدول ـ الأمم تجسد الوحدات الملائمة لتطبيق الطروحات السياسية الليبرالية. فقد انتهج الليبراليون حُزمةً من السياسات لبناء الأمة الواحدة تتمثل في: سياسة الهجرة الداخلية والتوطين، وسياسة التلاعب بحدود وسلطات الوحدات الفرعية الداخلية، فضلاً على سياسة اللغة الرسمية. فهذه السياسات تَستهدِفُ إحداث تغييرات جذرية في البناءين المادي والفكري للأقليات المتباينة ثقافياً عن الأكثرية، حيث تبتغي السياستان الأولى والثانية إحداث تغييرات في الوجود المادي للأقليات المستهدفة، بالشكل الذي يقود إلى إضعاف قدراتها المادية، ولا سيما على صعيدي الثقل الديمغرافي

والانتشار الإقليمي، الأمر الذي يوفر الأرضية الملائمة للسياسة الثالثة في تحقيق هدفها، والمتمثل في الاستيعاب الثقافي، أي الولوج إلى داخل البناء الثقافي واللغوي للأقلية، ثم تغييره كلياً حتى يتحقق بذلك الاستيعاب الكُلي، وذلك لإدراك دُعاة الليبرالية بأنَّ استمرارية تنوّع هذا البناء ثقافياً وتباينهِ داخلياً ستؤدي إلى جعلهِ مصدرَ تهديدٍ جدّ كبير للبناء السياسي وأساسهِ الفكري معاً. ومن ثمّ، فإنَّ العمل بتلك الأسس، مثل المساواة في فرص العمل والمشاركة السياسية والحرية الفردية، تقتضي جميعاً وجود مجتمع متماسك ثقافياً ومتضامن اجتماعياً، بحيث تتلاشى فيه التباينات الثقافية، أو علىٰ الأقل يتم تحييدها وإبقاؤها في منأىً عن المجال العام للدولة.

وبالرغم من كون نموذج الدولة ـ الأمة قد أضحى النموذج الأوسع انتشاراً في القرن العشرين، الا أنَّ الرُبع الأخير على الأقل من القرن العشرين قد شهد انبعاث الهويات الثقافية، حتى غدتْ هي الأخرى ظاهرة عالمية، مما يكشف عن وجود علاقة جوهرية بين ظاهرة انبعاث الهويات والدولة ـ الأمة. فالأخيرة يَتنازَعُها توَجُّهان متعاكسان، هما: التوجّهِ نحو الاندماج، والتوجّه نحو التفكك. ففي سياق الأول، تبدأ الجماعات في لَمِّ شملها باستخدام كل ما هو مشترك وايلائهِ أهميةً كبيرة، والتقليل من أهمية التباينات أو إزالتها. أما في سياق النزوع نحو التفكّك، فيحدث العكس من ذلك، إذ يَنشط عامل التمايز والاختلاف في تحريك التباينات الثقافية التي لم يكن لها من قبل أهميةً كبيرة، أو تُبتَكرُ تباينات جديدة بحيث تُضفى عليها أهمية من نوعٍ خاص في تكوين الجماعات، وذلك من أجل تعزيز الانقسام. فبفعل نزوع الدولة نحو الاندماج واستيعاب التباينات الثقافية، تموت لغات العالم بمعدل عالٍ جداً، إذ يوجد في يومنا الراهن ما يزيد على ٦٠٠٠ لغة في العالم، ومن المتوقع أن ينقرض نصفها مع نهاية القرن الحادي والعشرين، بحيث لا يحظى سوى ١٠ بالمئة منها وحسب بمستقبل آمن.

لقد شهدت ظاهرة انبعاث الهويات في الغرب العديد من التفسيرات، فمنها ما يُركّز على البُعد السايكولوجي، ومنها ما يشدّد على البعد السُلطوي، وأُخرى تولي الاهتمام بالعولمة، غير أنَّ أبرزها تمثّل بإرجاع هذه الظاهرة وتزايد فاعليتها إلى الأزمة التي تعيشها الدولة ـ الأمة وتناقضاتها الداخلية، إذ يقوم هذا الاعتقاد على فكرة عدم زوال التناقض القائم ما بين النزعة القومية للدولة (State Nationalism) والنزعة القومية للأقلية (Minority Nationalism)، حتى ولو عمدت الأولى إلى انتهاج مبادئ حقوق الإنسان في سياساتها، وفي التعامل

مع أقلياتها الثقافية، ذلك لأنَّ هناك سُبلاً عديدة تعمل فيها الدولة على تجريد الأقليات من قوَّتها، وعلى نحوٍ منظّم حتى مع الحفاظ على حقوق الفرد، المدنية منها والسياسية. وتتجسّد تلك السُبل أصلاً في سياسات بناء الأمة، وهو ما يُفسر إلى حدّ بعيد سبب بقاء النزعة القومية للأقلية قوةً فعالة ضمن نطاق الديمقراطيات الغربية، ويُعيننا كذلك في تفسير سبب استمرار الانفصال قضيةً حيَّة في الكثير من الأقاليم، مثل الفلاندرز (Flanders) وكيبك وكتالونيا (Catalonia) واسكتلندا. غير أنَّهُ إلى جانب عملية بناء الأمة، هناك باعثان آخران يساعدان في استمرارية هذه الظاهرة، ويمكن توضيحهما على النحو الآتي:

١ ـ عامل اللغة

تبرز أهمية اللغة بصورة كبيرة في الديمقراطيات المتعددة اللغات (Multilingual) مثل بلجيكا وإسبانيا وسويسرا وكندا. ففي كل هذه الدول توجد ديناميكية واحدة تعمل على تحريك الأقليات القومية وإثارتها، بحيث يتم من خلالها ما يلي:

أ ـ تصبح الجماعات اللغوية المتميزة أكثر نزوعاً إلى الإقليمية (Territorialization)، ويعني ذلك أنَّ كل لغة ستغدو مستقبلاً هي المهيمنة داخل نطاق إقليم معين، وفي الوقت نفسه ستتلاشى تدريجياً خارج نطاق ذلك الإقليم. وهذه الظاهرة واسعة الانتشار في الغرب.

ب ـ تطالب الجماعات اللغوية المتمركزة إقليمياً، وعلى نحو متزايد بنَيلِ الاعتراف السياسي وسلطات الاستقلال الذاتي في أقاليمها التاريخية، وذلك من خلال دفع النظام السياسي باتجاه الفِدرالية. وترتبط عمليتا النزوع للإقليمية والفِدرالية ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، بحيث إنَّ الأخيرة منهما تعدّ سبباً ونتيجة للأولى في آنٍ واحد. وباختصار، فقد أصبحت اللغة عاملاً فاعلاً بصورة متزايدة في رسم حدود المجتمعات السياسية في البلدان المتعددة اللغات.

٢ ـ البناء الفكري للحركات القومية

يؤمن دعاة هذه الحركات بفكرة أنَّ الاشتراك في ثقافةٍ قوميةٍ هو ما يضفي معنىً على الحرية الفردية. واستناداً إلى ذلك، فإنَّ الحرية تستلزم تعيين خياراتٍ من بين مجموعة متنوّعة منها، بحيث لا تعمل ثقافة المرء على توفير تلك الخيارات فحسب، بل تقوم أيضاً على جعلها ذات معنى بالنسبة إلى الفرد ذاته. ولذلك،

فإنَّ تفتّت تلك الثقافة تدريجياً سيؤدي إلى التلاشي التدريجي للاستقلال الذاتي الفردي، وهو الاحتمال الذي ستواجههُ الأقليات القومية التي لا تحوزُ حقوق الاستقلال الذاتي الجماعي. تأسيساً على هذا البناء الفكري، فإنَّ النزعة الإقليمية للأقلية الناجمة بفعل العامل اللغوي نزعةٌ تعمل على دفع الأقلية إلى مقاومة سياسات بناء الأمة. وإن ما يزيد هذه الأقليات فاعليةً في إبداء هذه المقاومة هي طبيعة البناء الفكري لحركاتها القومية، إذ إنَّ هذا البناء يساعدها على تعبئة قدرات الأقلية وتنظيم مطالبها ونشاطها السياسي في مواجهة عملية بناء الأمة، وذلك من خلال فكرة الربط بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي. وهذا ما يساعد الأقليات القومية عموماً على الاحتفاظ بخصوصياتها وعدم الاندماج في الثقافة المهيمنة، بحيث إنَّ هذه الأقليات أضحتْ تنظرُ إلى ذاتها من زاوية كونها أمماً داخل الدولة ـ الأمة الواحدة.

يتبينُّ من ذلك، أنَّ الدولة ـ الأمة هي التي جعلتِ الأقليات واعيةً لذاتها الجماعية وكيانها الثقافي، لأنَّ هذه الدولة أصلاً تُتيحُ عدداً محدوداً من الخيارات أمام الأقليات، وبالتالي غدتْ استجابات الأخيرة مُتسِقةً مع طبيعة تلك الخيارات، بحيث إنَّ العنصر المشترك في تلك الاستجابات قد تمثل في الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية، وجعلها محوراً رئيسياً تدور حوله مطالبها السياسية وغير السياسية. يضاف إلى ذلك، كون تباين الأقليات القومية والإثنية والدينية في تجاوبها مع سياسات بناء الأمة إنما هو ناجمٌ عن تباين درجة شعور كل منها بالتهديد، جاءتْ استجاباتها متراوحةً ما بين عدم الاندماج مطلقاً بفعل شدة حساسيتها تجاه المخاطر المترتبة على الاندماج في الثقافة السائدة، لأنَّ ذلك يتنافى أصلاً مع أنماط حياتها وتصوّراتها عن الحياة، وهذه استجابة نموذجية تُعبِّرُ عنها الطوائف الدينية الانعزالية، وبين البقاء داخل كيان الدولة، ولكن مع تجنّب الاندماج في الثقافة المهيمنة، وذلك من خلال توفير السُبل أمامها للشروع في عملية بناء أمةٍ خاصة بها، وهو ما تَنتهِجهُ الأقليات القومية، وأخيراً الاندماج في تلك الثقافة، ولكن شريطة تيسير شروط الاندماج، ويجسّد ذلك موقف المهاجرين.

فضلاً على ذلك، إذا كانت هذه الأزمة ذات أبعادٍ عدة ونطاقٍ واسع الانتشار في الحياة الغربية، فإنَّ الأزمة بذلك لا تتعلق وحسب بالدولة ـ الأمة، وإنما تشمل الحضارة الغربية بعينها. فهي ليست من قبيل الأزمات الظرفية التي تصيب الأنظمة الفرعية، ثم تزول خلال مرحلة معينة، بل هي من فصيل

الازمات الهيكلية، التي تُعرَفُ أيضاً باسم الأزمة الحضارية إذا ما نَظرَنا إليها من زاوية نظرٍ شاملة، لكونها تتعلق بصميم بنية النظام الكلي الذي قد يحتاج إلى جِراحة شاملة تؤدي إلى تغيير نسق القيم الذي يتكون منه، إذ تعمل هذه الأزمة بدورها على استنهاض البنية الفكرية للحضارة الغربية المتمثلة في الليبرالية من أجل إعادة هذا النسق إلى نِصابه، وذلك من خلال توليد الأفكار الهادفة إلى احتواء التوترات ومعالجتها بما ينسجم مع كل حالة. ولعَلَّ التعدّدية الثقافية هي في حقيقتها إحدى تلك الآليات الرئيسية والمعتمدة في يومنا الراهن لمعالجة هذه الأزمة.

ثانياً: موقع التعدّدية الثقافية في الفكر السياسي الغربي المعاصر

شهدت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية بروز عدة اتجاهات فكرية، اندرجت تحت إطارٍ مفاهيمي جديد أُطلِقَ عليه «ما بعد الحداثة» (Post-modernism)، كالنسبية الثقافية (Cultural Relativism) والمجتمعاتية (Communitarianism) والتعدّدية الثقافية. كل هذه الاتجاهات هي في الجوهر اتجاهات ليبرالية ناقدة لليبرالية الفردية التي تمثل الاتجاه المهيمن في الفكر الليبرالي المعاصر. غير أنّ ما يميِّزُ هذه الاتجاهات هو تركيزها على أهمية الجماعات والولاءات الجماعية، فضلاً على نقدها الحاد لليبرالية الفردية وأُسسها الفكرية. ومنذ أواخر الثمانينيات المنصرمة، أخذتْ دراسات التعدّدية الثقافية تزداد تبلوراً ونُضوجاً، وذلك بفعل تفاعلها وامتزاجها بطروحات النسبية الثقافية والنظريات الأخرى لما بعد الحداثة، بحيث إنَّ التعدّدية الثقافية لم تُعزِّز وحسب من خاصيتها النسبية المكتسبة وتركيزها على المساواة الثقافية بتأثير هذه النظريات، بل اشْتَقتْ منها أيضاً فكرة نقد الذات عبر التخلّص من خاصية المركزية الغربية (Eurocentrism)، وانتهاج فكرة العمل لـ «صالح المضطهدين»، أي الأقليات التي سعت ثقافة الأكثرية المهيمنة إلى استيعابها قسراً إبّان مرحلة الحداثة، ومن ثم إفساح السبيل أمام بروز الولاءات القومية والإثنية والدينية.

وبحكم طبيعة هذا البناء الفكري، فقد ظهرت التعدّدية الثقافية عادةً بمظهر الموقف الانتقادي البالغ الشدة تجاه المعتقدات والدول الليبرالية، أي بالضد من أُسس الليبرالية، والشعور القومي للأكثرية، والمواطنة والحقوق الفردية، وبالتالي فقد أثارت بذلك انتقادات شديدة ضد رؤاها «النسبية والتجزيئية»، إذ إنَّ دعاة

التعدّدية الثقافية، ولا سيما منذ تسعينيات القرن العشرين، لا ينظرون إلى التشرذم الثقافي للولايات المتحدة مثلاً على أنه يمثل مشكلة في حدّ ذاتها. فالمشكلة ليست في وجود الفوارق، بل تكمنُ في التعامل مع هذه الفوارق بازدراء، وعلى أنها انحرافات عمّا هو عادي ومألوف، إذ تَفرِضُ الثقافة السائدة للبيض الأنغلوسكسون معاييرها على الجماعات الأخرى، فَيُوصَمُ بقية السكان بصفة أنهم مختلفون. «فهم ليسوا من البيض، وليسوا من الطبقة المتوسطة، أو ليسوا من الذكور». هذا التوجه الفكري الجديد ينتشر بشكلٍ متزايد، بحيث إنه تجاوز حقل السياسة ليشمل الصعيدَين الفلسفي والتربوي، وذلك في محاولة من دعاة التعددية الثقافية لإحداث تغييرات عميقة في طريقة تفكير المجتمعات الغربية وتعاملها مع الأقليات القومية والإثنية والدينية، ثم تحويل طروحات المساواة الثقافية والنسبية الثقافية والحقوق الجماعية وغيرها إلى فلسفة عامة لهذه المجتمعات، لتنعكس محتوياتها الفكرية على صعيد الحياة اليومية.

وإذا أمعنا النظر في طبيعة الجدال القائم بين التعددية الثقافية والليبرالية الفردية، سنجد أنَّهُ جدالٌ دائرٌ حول العدالة وكيفية تحقيقها عملياً، بمعنى أنَّ دعاة التعددية الثقافية إنما يحاولون توسيع نطاق العدالة لتشمل المستوى الجماعي أيضاً إلى جانب مستواها الفردي، بخلاف الحال مع أنصار الليبرالية الفردية الذين يُفضِّلونَ بقاءها محصورةً في النطاق الفردي. ولكن من المهم الإشارة هنا إلى كون التركيز على فكرة العدالة في مستواها الجماعي بديلاً من العدالة في مستواها الفردي، يعني أنَّ تيار التعددية الثقافية خصوصاً يعمل على نقد الليبرالية وقواعد بنائها، اعتقاداً منها بعدم جدوى الليبرالية في صورتها الفردية المعاصرة، وذلك لعدم قدرتها على الانسجام مع تنامي التنوّع الثقافي الذي تتميز بها المجتمعات الغربية.

وفي ضوء ذلك، يمكن أن نلمسَ صِدقيةَ الفكرة القائلة بكون التعددية الثقافية هي من فصيلِ الاتجاهات الفرعية في الفكر الليبرالي، التي تقع تحديداً ضمن إطار «الليبرالية الاجتماعية» (Social Liberalism). فهذه الأخيرة موزعةٌ بين اتجاهين رئيسيين: **أولهما** هو الاتجاه العام والمهيمن الذي يُمثلهُ كل من جون راولز وتوماس همفري مارشال. ويركّز هذا الاتجاه على فكرة المساواة بين المواطنين والحقوق المدنية والسياسية الأساسية. أما **ثانيهما** فيتمثل في الاتجاهات الفرعية، ويُعبِّرُ عنها كلٌّ من بروس أكيرمان وتشارلز تايلور ومايكل والزر وويل كيملكا. وبالرغم من تباين اتجاهات هؤلاء الفكرية، إلا أنهم يشتركون في محاولة تسوية

التباينات والاختلافات ما بين الأفراد داخل المجتمع، وذلك عبر توسيع نطاق العدالة والمساواة على نحوٍ أكبر مما ينتهجهُ الاتجاه المهيمن.

ويمكن توزيع هذه الاتجاهات الفرعية بدورها إلى نوعَين من مستويات الالتزام بالتعددية، حيث يُعرَفُ **أولهما** باتجاه التعددية الثقافية الصلبة (Strong Multiculturalism)، تلك التي يدافع عنها كيملكا وتايلور ووالزر، إذ يتم التشديد في ظل هذه التعددية الثقافية على حقوق المواطنة المتميّزة أو الخاصة لصالح الأقليات، وذلك استناداً إلى الثقافة التي تنتمي إليها كل منها، أي يعمد أنصار هذا النوع إلى الدفاع عن الحقوق الثقافية للأقليات مع المحافظة على التزامهم بالليبرالية في الوقت ذاته، وكلٌ تبعاً لاتجاههِ الفرعي.

أما **ثانيهما** فهو التعددية الثقافية الرخوة (Weak Multiculturalism)، ويدافع عنها بروس أكيرمان. فأنصار الأخيرة يسعون إلى تحقيق هدفٍ آخر يتمثل في توسيع آفاق مناهج التعليم وتطويرها على نحوٍ يعكس إسهام الأقليات وإنجازاتها الثقافية. ومن ثم، فإنَّ ما يُوحِّد أولئك المفكّرين على اختلاف اتجاهاتهم الفرعية إنما يتجسد في الاهتمام بفكرة وجوب مقاومة ضغوط الأكثرية المهيمنة والرامية إلى استيعاب أو مُجانَسة (Homogenizing) المجتمع بأسره، فضلاً على مقاومة نزعتها الأحادية المتجسدة في فكرة أنَّ هناك سبيلاً واحداً لا غير لِفَهْم وتنظيم أنشطة الحياة.

ثالثاً: نظرية ويل كيملكا في التعددية الثقافية

يعتقد ويل كيملكا أنَّ الممارسات الحالية للحقوق الجماعية قد نشأت في فراغ نظري دونما فَهْم واضح لأهدافها البعيدة المدى أو مبادئها الأساسية، حيثُ تمّ اعتماد حقوقَ الأقلية عملياً من زاوية كونها تسويات خاصة أو مؤقتة (Ad-hoc Compromises) لمشاكل معينة، وغالباً ما يكون ذلك لِدواعي الاستقرار لا العدالة، ودون ايلاء كبير اهتمامٍ باتساقها أو عدم اتساقها مع أسس الليبرالية، وبالتالي أصبح انتهاج تلكَ الحقوق من قبيل السياسات التقديرية (Discretionary Policies) بدلاً من النظر اليها على أنها التزامات وحقوق أساسية. لذلك، وبحسب قوله، فهو يبتغي من أفكاره ذات الصلة «سدَّ هذه الثغرة ما بين النظرية وممارسات الدول الليبرالية»، وذلك بتطوير نظريةٍ تُساعد على فَهم وتقييم ممارسات بناء الدولة وحقوق الأقلية في عالم الواقع.

بناءً على ذلك، يتبنّى كيملكا مفهوم العدالة الإثنية الثقافية (Ethnocultural Justice)، ويعرّفها بأنها غياب علاقات الاضطهاد والإذلال (Humiliation) ما بين مختلف الجماعات الإثنية الثقافية، بحيث يتحقق فيها التكامل ما بين إنصاف شتّى الجماعات الثقافية عن طريق الاعتراف بحقوق الأقلية من ناحية، والعمل على حماية الحقوق الفردية ضمن المجتمع السياسي لكلٍّ من الأكثرية والأقلية عن طريق حقوق الإنسان التقليدية من ناحيةٍ أخرى. ويعني ذلك، التعامل مع الأفراد والجماعات الثقافية على أساس الحرية والمساواة، فيحظى كل فرد بالحقوق والحريات التي يَحوزُها أقرانه، وفي الوقت نفسه تنال الجماعة حقوقَها الجماعية، وذلك تعويضاً لها عمّا لَحِقَ بها من حرمانٍ وظلم ثقافي بفعل سيطرة الأكثرية على مؤسسات الدولة ومحاولتها بناء دولة أُحادية الأمة والثقافة، أي إزالة وضعية الأكثرية ـ الأقلية التي أوجدتها عمليات بناء الدولة ـ الأمة، لتقوم مقامَها وضعية المواطنة المتعددة الثقافات (Multicultural Citizenship). ثم يعمل كيملكا على جعل منظوره الثقافي عن العدالة قائماً على مبدأين رئيسَيين، وهما الحرية الثقافية، والمساواة الثقافية، وقد عمد إلى معالجتهما على النحو الآتي:

١ ـ الحرية الثقافية

إنه يشير في هذا السياق إلى فكرة «أنَّ الحرية تشتمل على تبني خياراتٍ من بين مختلف الخيارات المتاحة»، بحيث تستدعي حرية الاختيار أن يكون الفرد قادراً على اتخاذ قرارهِ بشأن اختيار الكيفية التي يريد بموجبها عيش حياته، وأن يكون بمقدور الفرد تغيير اختياراتهِ وتعديلها، أي بعبارة أخرى اقتناع الفرد بكون اختياراتهِ غير معصومة من الخطأ (Fallible)، وهي بالتالي قابلةٌ للتعديل (Revisable). «فمن الأهمية بمكان أن نكون قادرين بصورة عقلانية على تقييم معتقداتنا عن الخير في ضوء ما يستجد من معلومات وتجارب، وأنْ نستطيع تعديل هذه التصوّرات إذا غدت لا تستحق مُواصلة الاعتقادِ بقيمتها وجدواها».

وتبعاً لذلك، تدور عملية الاختيار وإمكانية التغيير داخل نطاق الثقافة المجتمعية بذاتها، بحيث يتبنّى الأفراد خياراتهم بخصوص الأنشطة والممارسات الاجتماعية التي تُحيطهم بالاعتماد على معتقداتهم ذات العلاقة بقيمة تلك الممارسات وأهميتها بالنسبة إليهم. وبغية تحقيق التوازن بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة من الناحية العملية، يشير كيملكا إلى إمكانية تقييد حقوق وحريات

الأكثرية المهيمنة لصالح الأقليات الثقافية، من خلال الاعتراف بأهمية موروثهم الثقافي وشرعية مَطالِبهم بحماية ثقافاتهم من خطر التلاشي والزوال، بحيث «ينبغي أنْ نُحمِّلَ الأقلية مسؤولية احترام حقوق أعضائها الإنسانية، وفي الحين ذاته نُحمِّلَ الأكثرية مسؤولية احترام حقوق الاقلية».

٢ ـ المساواة الثقافية

يرى كيملكا أنَّ ما يتجاهلهُ أنصار الليبرالية الفردية هو كون الأقليات الثقافية غالباً ما تكون ضعيفة في مواجهة الضغوط الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يمارسها المجتمع الأكبر، وبالتالي فإنَّ قابلية البقاء والتطور لدى هذه الأقليات قد تتقَّوض بفعل القرارات الاقتصادية والسياسية التي تتخذها الأكثرية المهيمنة. لهذا السبب، فإنَّ حقوق الأقلية، كحق المطالبة بالأرض، وصلاحية النقض (Veto)، وحق استخدام اللغة الأم، والتمثيل السياسي المضمون، يمكن أن تساعد جميعاً على معالجة ذلك الضرر والحرمان عن طريق تجنيبها للأقليات الثقافية من الوقوع في حالٍ من الضعف والاستسلام لقرارات وسياسات دولة الأكثرية المهيمنة. ومن ثم، «فإنَّ المساواة الحقيقية لا تقتضي المعاملة المتطابقة (Identical Treatment)، وإنما تستدعي المعاملة المتباينة (Differential Treatment)، بغية إشباع الحاجات المتمايزة للأقليات من حاجات الأكثرية». ومن ثم تقتضي المساواة الثقافية أن تحوزَ الأقلية نفس ما تحوزه الأكثرية من سلطة وموارد، حتى تتمتع كلتاهما بقابلية البقاء والتطور الثقافي عينها داخل إقليم الدولة المتعددة الثقافات.

يتضح مما تقدم، أنَّ ويل كيملكا يَصوغُ منظورَهُ الليبرالي عن العدالة بناءً على فكرة الجمع بين الاستقلال الذاتي والثقافة، بحيث إنه يعتبر الأخيرة بمثابة القاعدة التي يرتكز عليها الاستقلال الذاتي للفرد. ولكن كيف يُوفِّقُ كيملكا بينهما، أو كيف يكون في الإمكان جعل الثقافة أساساً لاستقلالية الفرد وحرياتِهِ ضمن إطار نظرية ليبرالية في العدالة؟ يجيب كيملكا عن ذلك بقوله: «نحن بحاجة إلى توضيح أمرَين: **أولهما** أنَّ الانتماء الثقافي يحظى بمكانة مهمة وأكثر مما هو مُتصوَّر ظاهرياً في الفكر الليبرالي. و**ثانيهما** أنَّ أعضاء الجماعات الثقافية التي توصف بالأقليات يواجهون أشكالاً معينة من الحرمان ذي الصلة بفائدة الانتماء الثقافي ذاته، بحيث تتطلب معالجة أشكال الحرمان تلك، وتُبرِّرُ في آنٍ واحد وجودَ حقوق الأقلية».

- **أهمية الانتماء الثقافي**

ينظر كيملكا إلى بني البشر من زاوية كونهم «مخلوقات ثقافية»، وذلك لسبَبين رئيسَيين: فـ **الأول** هو أن الثقافة تعمل على تعيين نطاق وبناء عالَمِهم، فتساعدهم بذلك على اتخاذ القرارات الصائبة بخصوص ما هو قيِّمٌ بالنسبة إليهم في حياتهم. فتقدم لهم الخيارات الهادفة، وتُرشِد قراراتهم ذات الصلة بكيفية عيش حياتهم، وكذلك توفر للأفراد الأرضية الآمنة والضرورية لتطوير قدرتهم على الاختيار. وبذلك تشكّل الثقافة بيئةً لا مَفَّر منها لممارسة الفرد حريته واستقلاله الذاتي. أما السبب **الثاني** فهو أن الثقافة تَهَبُ الأفرادَ حِسَّ الهوية (Sense of Identity)، فهي توفر لهم مصدراً غير مشروط وشامل للانتماء والارتباط ببعضهم البعض، إذ إنها تُسهِّلُ إمكانية التفاهم المتبادل وتعزيز التضامن الاجتماعي والثقة في ما بينهم.

٣ ـ الحرمان الثقافي

يذهب كيملكا إلى أنَّ العمل بحيادية الدولة يُخلُّ فعلياً بذلك التوازن الذي يُراد تحقيقه ما بين الجماعة المهيمنة ثقافياً والجماعات الخاضعة لها، حيث تعمل هذه الحيادية على استمرارية اللاتوازن بينهما، لأنها تقوم عملياً بضمان حيازة الجماعات الخاضعة لعددٍ محدود جداً من الخيارات في سياق تفاعلها المتبادل مع الجماعة المهيمنة وكيفية مجابهة ما تتمتع بها الأخيرة من سيطرةٍ وتفوّق. وقد بيَّنا ماهية تلك الخيارات المتجسدة في: التهميش الدائم أو الاندماج التام أو الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية ونيل حقوق الاستقلال الذاتي. وبذلك تصبح حيادية الدولة مجرد آلية بيد الجماعة المهيمنة لحماية ثقافتها والتعزيز من شأنها على حساب الجماعات الأخرى. ومن جهة أُخرى، فإنَّ فشل مؤسسات الدولة في الاعتراف بثقافة وهوية جماعةٍ ما وعدم احترامها، سيقود إلى نتيجةٍ متمثلة في الإضرار البالغ باحترام الجماعة لذاتها وشعورها بالانتماء. وبالتالي لا تغدو الحقوق الجماعية بمثابة امتيازات غير عادلة، أو أنها شكل من أشكال التمييز العرقي تجاه الجماعة المهيمنة، بل من الممكن رؤية الحقوق الجماعية من زاوية أنها تعويض عن الحرمان الجائر (Unfair Disadvantage) الذي لَحِقَ بالأقليات، وأنَّ هذا لا ينسجم وحسب مع العدالة، بل إنَّه ضروري لتحقيقها.

تأسيساً على هذا الاعتقاد، يُلاحَظ أنَّ ويل كيملكا بعد تبيانهِ ماهية الثقافة وأهمية الانتماء الثقافي ضمن بنائه الفكري، فإنَّهُ يعمل على اشتقاق الحقوق

الجماعية التي تحمي الجماعة الثقافية من عين اهتمامات الجماعة ومصالحها. فكما تتولد الحقوق الفردية من مصلحة كل فرد في الحرية الشخصية، فإنَّ الحقوق الجماعية تنبع هي الأخرى من مصلحة كل جماعة في المحافظة على استمراريتها، مما يعني أنَّ كيملكا يهدف من وراء منظورهِ عن العدالة إلى تحقيق التوازن بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة، أي التوازن بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي، وذلك على أساس أنَّ المجتمع مُكوَّنٌ أصلاً من أفراد وجماعات ثقافية لا من أفراد وحسب.

رابعاً: مشروع بناء الدولة في ظلّ المفهوم التعدّدي الثقافي

يَستثني كيملكا من مشروعهِ تلك الجماعات غير المتمتعة بالهوية الثقافية. وتبعاً لذلك يَستخدِمُ مفهوم التعددية الثقافية باعتبارهِ مفهوماً جامعاً يشمل بين ثناياهُ مجموعةً كبيرة من السياسات المعنية بتوفير مُستوى معيّن من الاعتراف الرسمي والدعم للجماعات الإثنية الثقافية غير المهيمنة، سواء أكانت تلك الجماعات من المهاجرين أو الأقليات القومية والسكان الأصليين. بناءً على ذلك، يمكن معالجة طروحاته ذات الصلة على النحو الآتي:

١ ـ كيفية بناء الدولة وتحقيق الاندماج

يرى كيملكا أنَّ للتنوّع الثقافي شكلين رئيسيين في المجتمعات الغربية، هما: التنوّع القومي، والتنوع الإثني، حيث يشمل **أولهما** المجتمعات المكوّنة من عدة قوميات متعايشة داخل الدولة. أما **الثاني** فهو يتمثل في المجتمعات الناشئة بفعل الهجرة الدولية، حيث تفضي الأخيرة إلى نشوء جماعات إثنية عدة تعيش على شكل تجمّعات سكانية منعزلة.

وفي مثل هذه الدول، يمكن تحقيق الاندماج عن غير طريق سياسات بناء الأمة. وهذا الشكل من الاندماج يمكن لهُ أن يتحقق في ظل توفر شرطين: الشرط **الأول** هو قبول الأقلية بالتكيّف مع خصائص معينة تتسم بها الثقافة المهيمنة في المجتمع، مثل تعلّم اللغة الرسمية والمشاركة في مؤسساتٍ عامة معينة؛ والشرط **الثاني** هو قبول الأكثرية بفكرة توسيع كامل نطاق الحقوق والفرص الممنوحة للأقلية، وذلك بالعيش والعمل على نحوٍ تعاوني مع أعضاء الأقلية وتهيئةِ مؤسسات الثقافة السائدة كلما اقتضت الضرورة، وذلك لأجل استيعاب الحاجات والهوية المميّزة للأقلية، من ناحيةٍ أخرى. وهو ما يعني التركيز

على الاندماج المؤسساتي تحديداً دون شمول العادات والتقاليد والدين وأنماط الحياة، بحيث يتم الاندماج في مؤسسات مشتركة تعمل على أساس لغة مشتركة، وتُتيحُ مجالاً واسعاً للتعبير عن التباينات الفردية والجماعية على الصعيدَين العام والخاص، كذلك السماح للأقليات القومية دون غيرها بالانخراط في عمليات بناء أمم خاصة بها، من أجل تمكينها من الحفاظ على ذواتها باعتبارها ثقافات مجتمعية مميّزة. على هذا الأساس، يتضح أنَّ التعدّدية الثقافية تُعبِّرُ عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوّع ثقافياً، بحيث يتم فيه احترام مكوّنات هذا التنوع والتكيف معها. ومن ثم، فإنَّ واجب الحكومات هنا يتجسد في الاعتراف بالتنوّع الإثني الثقافي المتزايد والتكيف معه، لا ممارسة الإكراه تجاه الأقليات الثقافية بعينها.

وبُغية خلق هوية سياسية جامعة، لا بد من جذب الأقلية باتجاه الاندماج المؤسساتي، إذ يعمل الأخير بمرور الزمن على توليد الشعور بالانسجام أو التطابق النفسي (Psychological Identification) بين الأقليات والثقافة السائدة في المجتمع، إذ إنَّ المؤسسات العامة تجمع المنتمين إلى شتى الجماعات الإثنية، فتكون هذه المؤسسات ذات امتدادات متشعبة شاملة المجالَين الشخصي والسياسي لأعضائها. فعلى الصعيد الشخصي، تُعنى هذه المؤسسات بتلاقي الناس من مختلف الانتماءات، فيعزّزون بذلك من علاقاتهم المتبادلة التي ترتبط على نحو وثيق الصلة بحياة هذه الجماعات في بيئاتها وأماكن تواجدها. أما على الصعيد السياسي، فَتُعنى تلك المؤسسات بتعليم الناس كيفية التعامل والتفاوض مع بعضهم البعض، رغم اختلافاتهم، ولا سيما الإثنية منها. بمعنى آخر، سيُفضي الاندماج المؤسساتي، بتأثير عامل الزمن، إلى بلورة مِزاجٍ عام ما بين الجماعات الثقافية التي تعيش على رقعةٍ جغرافية معينة، بحيث يتحوّل هذا المِزاج العام من كونهِ مجموعة من الخصائص التي تتقاسمها هذه الجماعات، وما تعلّق منها بعادات المأكل والملبس والمسكن، لتتحول تدريجياً إلى ثقافةٍ مشتركة تتعايش بموجبها الجماعات الثقافية. فَيَتكوَّنُ لدى أعضائها حِسُّ الانتماء إلى وطن مشترك ومؤسسات سياسية مشتركة. ومع ازدياد نطاق هذه الهوية المشتركة ورسوخها، ستختفي بمرور الزمن وضعية الأكثرية ـ الأقلية، لِنكونَ أمام واقع قائم على أساس الهوية المشتركة التي تُعبِّرُ عن جميع مكوّناتها دون فقدان الأخيرة لخصوصياتها الثقافية.

تبعاً لهذا المنظور، أضحى التسامحُ ذا حدودٍ وقيود لدى كيملكا، بحيث

تتمتّع الأقليات بحقوقها الجماعية ما دامت كل أقليةٍ منها تنتهج الليبرالية وأُسسها الفكرية في التعامل مع أعضائها، أو على الأقل لا تُجبرهم على الاحتفاظ بهويتهم إذا أرادوا التخلي عنها، وفي الوقت عينه لا تَفْرِضُ قيمها وممارساتها على الجماعات الأخرى. أما الأقليات التي تمارس مثل هذا الإكراه، وتنتهك الحقوق الفردية لأعضائها على نحو علني ومنظّم، فيؤكد كيملكا ضرورة التعامل معها على أساس إمكانية إحداث التغيير من داخل ثقافة الأقلية بذاتها، من زاوية كون التغيير الحاصل من الداخل أكثر رسوخاً ودواماً من مثيلهِ الحاصل بفعل العامل الخارجي، وذلك بحكم كون التغيير الداخلي سلمياً عادةً، ويشمل نمط حياة الجماعة ومنظورها عن الخير والحياة الكريمة، وكيفية ممارسة العادات والتقاليد المُعبِّرة عن نمط حياتها ومعتقداتها. أما التغيير الخارجي، فهو قسريٌ غالباً، ويشمل أحد هذه العناصر أو بعضها، مما يفضي إلى عدم رسوخ التغيير، ومُعاودة الأقلية ممارسة الإكراه تجاه أعضائها، وانتهاك حقوقهم حالَ زوال العامل الخارجي أو خُفوت تأثيره.

٢ ــ آليات مشروع كيملكا لبناء الدولة المتعدّدة الثقافات

يمكن توزيع آراء كيملكا في معالجة أزمة الدولة ــ الأمة على آليتَين رئيسيتَين: **أولاهما** هي سياسة التعددية الثقافية، و**ثانيتهما** هي الفِدرالية المتعددة القوميات.

أ ــ سياسة التعدّدية الثقافية

تُعنى هذه السياسة بثلاثة أنواعٍ من الأقليات على النحو التالي:

(١) **المهاجرون**، يعتقد كيملكا أنَّه لعدمِ مقدرتهم على انتهاج مشروع بناء أُمة خاص بهم، فلن يكون أمام المهاجرين من سبيلٍ سوى الاندماج جَهدَ إمكانهم. ومن ثمّ يغدو من الإنصاف حينئذٍ أن تقوم الدولة بالتقليل من أعباء وشروط الاندماج المفروضة عليهم، مثل إتقان اللغة الرسمية ومدة الاستقرار والتوطن في إقليم الدولة وغيرها. وبغية تحقيق الإنصاف، يؤكد كيملكا ضرورة تبني ١٢ شكلاً من أشكال سياسة التعددية الثقافية تجاه المهاجرين، وهي كما يلي:

(أ) اعتماد برامج التفضيل الإيجابي (Affirmative Action) الهادفة إلى زيادة تمثيل الجماعات المهاجرة (أو النساء والمُعاقين) في معظم المؤسسات التعليمية والاقتصادية.

(ب) حجز عدد معين من المقاعد لصالح الجماعات المهاجرة (أو النساء والمُعاقين) في الهيئات التشريعية والهيئات الاستشارية الحكومية.

(ج) مراجعة وتنقيح مناهج تدريس التاريخ والأدب من أجل منح اعتراف أكبر بالإسهامات التاريخية والثقافية للجماعات المهاجرة.

(د) مراجعة برامج العمل والتوظيف وجعلها مَرِنةً حتى تتلاءم مع العطل الدينية للمهاجرين.

(هـ) مراجعة قوانين الملبس (Dress-codes) لكي تنسجم مع المعتقدات الدينية للمهاجرين.

(و) تبني برامج تعليمية مناهِضة للعنصرية (Anti-racism).

(ز) انتهاج قوانين صارمة في المدارس وأماكن العمل ذات الصلة بمنع استخدام العبارات العنصرية.

(ح) إلزام العاملين في الدوائر الرسمية بالدخول في دورات تدريبية تساعد على التعامل مع تنوّع العادات والتقاليد والثقافات، كي يتمكن العاملون، وخصوصاً في مجاليَ الشرطة وخدمات الرعاية الصحية من فَهْم وتَبينُّ طبيعة حاجات المهاجرين والخِلافات الموجودة في ما بين العائلات المهاجرَة.

(ط) انتهاج إرشادات رسمية للحد من وجود الصور النمطية (Stereotypes) في وسائل الإعلام.

(ي) قيام الحكومة بتمويل المهرجانات الإثنية الثقافية وبرامج الدراسات الإثنية.

(ك) استخدام اللغة الأُم حين تقديم الخدمات العامة إلى المهاجرين البالغين، بدلاً من مطالبتهم بتعلُّم اللغة الرسمية باعتبارهِ شرطاً مسبقاً للحصول على هذه الخدمات.

(ل) توفير برامج تعليمية ثنائية اللغة لأطفال المهاجرين، بحيث يتم تعليمهم في السنوات الأولى من الدراسة وفقاً للغتهم الأصلية ولو بشكل جزئي، ليكون ذلك بمثابة مرحلة انتقالية إلى الدراسة الثانوية وما بعدها حين يتم فيها استخدم اللغة الرسمية بشكلٍ حصري.

(٢) السكان الأصليون: يتبنّى كيملكا فكرةَ تمتع السكان الأصليين بالاستقلال

الذاتي في المناطق التي يعتبرونها وطنهم التاريخي داخل نطاق الدولة، ولكنه يشترط وجوب عدم خضوعهم لقوانين الدولة السارية على الأكثرية المهيمنة والأقليات القومية، وذلك بحكم اختلافهم الثقافي. وفي مقابل ذلك، يؤكد ضرورة اعتماد «القانون العُرفي»، أي إنشاء نظام قانوني قائم على العادات والتقاليد القَبَلية ذات العلاقة بكيفية فضِّ الخلافات وتحقيق العدالة، تلك المُعتمَدة عملياً من قبل جماعات السكان الاصليين حتى يومنا الراهن، بحيث يتم في هذا النظام القانوني الالتزام باحترام حقوق الإنسان، ويُعزَّزُ بآلياتٍ دولية جديدة لا يذكرها كيملكا صراحةً، ولرُّبما تتمثل في إيجاد منظمة دولية للأقليات تابعة لمنظمة الامم المتحدة، بحيث تشتمل عضويتها على السكان الأصليين والأقليات القومية إلى جانب قُضاةٍ محليين، بغية معالجة المشاكل المشتركة التي يتقاسمها السكان الأصليون عموماً في شتى أنحاء العالم.

والسبب الذي يدفع كيملكا إلى اعتماد مثل هذا المنظور يتجسد في إدراكه أن السكان الأصليين حينما يُطلبُ منهم الإذعان للمعايير الدستورية للدولة ـ الأمة، فإن ذلك يشتمل في واقع الأمر على مَطلَبَين مُتمايزَين تماماً:

فالمطلب **الأول** هو كون هذا الإذعان يستدعي تمسك السكان الأصليين بمجموعة المبادئ الليبرالية التي تتقاسمها مختلف الديمقراطيات الغربية، والتي تعدّ أيضاً محلّ تقديسٍ في القانون الدولي.

والمطلب **الثاني** يتمثل في أن القبول بذلك يستدعي أيضاً قبول السكان الأصليين بسلطة ذلك الكيان السياسي أو النظام القانوني الذي أنشأهُ المستوطنون الأوروبيون. هذا المطلب الثاني يراهُ الكثير من السكان الأصليين على أنَّهُ مطلب مُسيء لهم (Offensive). ومن ثم، فإنهم لا يوافقون على فكرة أن تَحكُمَهم الدولة التي لم يشاركوا أصلاً في صياغة دستورها، ولم يكن لهم أيَّ تمثيلٍ في محاكمها العُليا، فضلاً على كون نظامها القانوني هو عينهُ النظام الذي برَّر تاريخياً فكرة غزو السكان الأصليين وسَلَبهم ممتلكاتهم، وغالباً ما تمّ ذلك على أساس تفكيرٍ عُنصري صريح. لهذا، لا يثق معظم السكان الأصليين بالنظام القانوني الذي وضعتهُ الدول المُستعمِرة، ولا يؤمنون بأنها ستحظى يوماً بالشرعية المطلوبة لكي تحكُمَهم.

(٣) الأقليات القومية: يُلاحَظ بأنَّ الأقليات القومية غالباً ما تلجأ إلى المطالبة باستخدام الوسائل نفسها التي تَعتمِدها الأكثرية المهيمنة في تعزيز بناء

الدولة ـ الأمة، مثل السعي إلى الهيمنة على اللغة الرسمية والمُعتمَدة، خصوصاً في مناهج التعليم والدوائر الحكومية ضمن أقاليمها، كذلك رسم الحدود الداخلية على أساسٍ قومي. وهو ما يجد تبريرهُ لديهم على أية حال، فَتَبنّي الأقليات لمشاريع بناء الدولة يُعدّ أمراً عادلاً، فإذا كانت الأكثرية قادرةً على الانخراط في مشروع بناء الدولة بصورة شرعية، فلماذا لا تستطيع الأقليات القومية القيام بالمثل، ولا سيما التي أُدمِجتْ منها في الدولة بغير إرادتها؟ تبعاً لهذا المنظور، يعمد كيملكا إلى تقييد النزعة القومية للأكثرية بعددٍ من القيود حتى تصبح نزعةً قومية ليبرالية، ويمكن اعتبار هذه القيود بمثابة أُسس بناء الدولة المتعددة الثقافات، وهي:

(أ) أن لا تسعى النزعة القومية الليبرالية إلى فرض هويتها القومية بالإكراه على أولئك الذين لا يُشاطِرونها هذه الهوية. وبمقتضى ذلك، فإنَّ المؤسسات العامة قد تتسم بشخصيةٍ قومية معينة، أي أنها قد تتبنّى لغةَ وعُطَلَ ورموزَ جماعةٍ قومية معينة، ولكن دون القيام بمنع الذين لا ينتمون إليها من التعبير عن هويتهم القومية والاعتزاز بها.

(ب) إنَّ النزعة القومية الليبرالية هي التي تفسحُ السبيل أمام الأنشطة السياسية الهادفة إلى جعل المجال العام مجالاً ذا شخصيةٍ قومية متنوّعة، ليغدو الناس أحراراً في تبنّي لغة رسمية مختلفة أو حتى السعي إلى الانفصال عن إقليم الدولة وتشكيل دولةٍ أخرى مستقلة.

(ج) إنَّ الانتماء إلى جماعةٍ قوميةٍ ما لا يقتصر على الذين يتقاسمون ديناً أو إثنيةً أو عِرقاً معيناً، وإنما يمكن لأيِّ شخصٍ الانضمام إلى عضوية هذه الجماعة القومية إذا ما أراد ذلك. ومعنى ذلك، ضرورة أن تُظهِرَ النزعة القومية الليبرالية مفهوماً رخواً نسبياً عن الهوية القومية، وذلك من أجل تمكين الأفراد ذوي الخلفيات الإثنية الثقافية المتباينة من أن يصبحوا أعضاءً كاملي العضوية ومتساوين، كذلك من أجل إتاحة أكبر مجال ممكن أمام التنوّع والاختلاف الفردي.

(د) أن لا تكون النزعة القومية الليبرالية نزعةً عدوانية، ولا تسعى إلى تفكيك وإلغاء مؤسسات الاستقلال الذاتي للجماعات القومية الأخرى، سواء داخل حدود الدولة نفسها أو في الدول الأخرى، بل ينبغي أن ترغب في الاعتراف العام بالأقليات القومية وتتقاسم معها المجال العام، وذلك في إطار دولةٍ تشدّد بإصرار، وبصورة ديمقراطية، على خصوصيتها القومية، دون أن

تكون الجماعات المتمركزة إقليمياً، ولا سيما التي أُدمِجتْ في الدولة بغير إرادتها، مرغمةً على تبني الهوية القومية للأكثرية.

في ضوء المتقدم بيانُهُ، يمكن القول إنَّ عملية بناء الدولة المتعددة الثقافات لدى أصحاب هذا الاتجاه هي عبارة عن عملية مُركّبة تؤدي إلى نشوء دولة ذات نظام مُركّب إدارياً وقانونياً. فهي عملية مُركّبة لكونها تتيح السبيل أمام كلٍّ من الأكثرية والأقليات القومية والسكان الأصليين للشروع في عملية بناء كياناتٍ خاصة بها، ولكن داخل نطاق الدولة الموحّدة، مما يؤدي إلى نشوء نظام مُركّب إدارياً وقانونياً، بحيث تتقيد فيه كل من الأكثرية والأقليات بتلك القيود، سواءً على صعيد الدولة ككل أم على صعيد الوحدات الفرعية المكوِّنة للدولة، نظراً إلى وجود أقليات صغيرة الحجم في كل وحدة من تلك الوحدات، مما يستدعي أن تتعامل الأقليات القومية مع بعضها البعض على أساس القيود نفسها التي تلتزم بها الأكثرية في تعاملها مع تلك الأقليات. وهو ما يدفعنا إلى تسليط الضوء على الآلية الثانية لبناء هذه الدولة.

ب ـ سياسة الفِدرالية المتعدّدة القومية

يُعدّ هذا النوع من الفِدرالية لدى أتباع هذا الاتجاه الآلية الوحيدة التي بإمكانها الاعتراف بمطالب الأقليات في الاستقلال الذاتي. فحينما تتمركز الأقليات القومية إقليمياً، يمكن رَسم حدود الوحدات الفرعية على النحو الذي تُشكِّلُ فيه الأقلية القومية أكثريةً في إحدى تلك الوحدات الفرعية، وبالتالي توفر هذه الفِدرالية استقلالاً ذاتياً موسَّعاً للأقلية القومية، إذ تضمن لها القدرة على صنع القرارات دون أن تتمكن الأكثرية المهيمنة من تحقيق الغَلبة العددية (Outvoted). وعليه، ستَتوزَّع الوحدات الفرعية للفِدرالية المتعددة القوميات على ثلاثة أصنافٍ، هي:

(١) **الوحدات ذات الأساس القومي** (Nationality-based Units): هي الوحدات الفرعية التي تجسد رغبة الأقليات القومية في المحافظة على ذاتها، باعتبارها مجتمعات متميِّزة ثقافياً، ومتمتِّعة بالاستقلال الذاتي سياسياً. ولكن مهما تَكُن الطريقة التي تُرسم بها الحدود الداخلية للدولة، فسوف يبقى هناك أعضاءٌ من الأقلية القومية يعيشون خارج نطاق وحدتهم الفرعية هذه ذات الأساس القومي، مما يقتضي إيجاد آليةٍ أخرى غير إقليمية لحماية مثل هذه الأقليات

القومية، بحيث ينتفع بها أعضاؤها أينما حَلّوا داخل نطاق الدولة. وتتمثل هذه الآلية في الاعتراف بحقوقهم الثقافية واللغوية غير الإقليمية، أي الاعتراف بها خارج نطاق وحداتهم ذات الأساس القومي، وإلا فإنَّ أعضاء الأقلية ممن يعيشون خارج وحدتهم الفرعية تلك سيواجهون إما التهميش وإما الاستيعاب القسري.

(٢) الوحدات ذات الأساس الإقليمي (Regional-based Units): هي الوحدات الأُخرى التي تتكوَّن منها الدولة، وتمثلُ جماعةً الاكثرية المهيمنة، بحيث يتمَّ فيها نشر وتوزيع السلطات استناداً إلى الأساس الإقليمي.

(٣) الوحدات العاملة خارج النظام الفِدرالي: هي وحدات فرعية ذات أساسٍ قومي، لكنّها تعمل خارج نطاق النظام الفِدرالي. فنظراً إلى استحالة أن تُشكِّلَ أقليةٌ صغيرة الحجم الأكثريةَ في إحدى الوحدات الفرعية التي تُهيمن عليها قوميةٌ أخرى، فإنَّ بمقدور مثل هذه الأقليات القومية الصغيرة الحجم أن تنال الاستقلال الذاتي، وذلك فقط عبر منحها مكانةً سياسية خاصة ليست بفِدرالية أو شبه فِدرالية، بحيث تتخذ صيغة الكومنولث (Commonwealth) أو «الفِدراسية» (Federacy) أو المَحميات (Protectorates)، كي تكونَ بذلك غير خاضعة لهيمنة أيّة وحدةٍ فرعية، وترتبط مباشرة بمركز النظام الفِدرالي.

ومن ثمَّ، فإنَّ هذا النوع من الفِدرالية يُراد به منح الأقليات القومية والسكان الأصليين معاً استقلالهما الذاتي داخل نطاق دولة موحّدة. فالسكان الأصليون هم المعنيون تحديداً بالوحدات الفرعية العاملة خارج النظام الفِدرالي، بحيث يتِّمُ تفويض السلطات الفعلية من الحكومة الفِدرالية إلى المجالس القبلية التي تحكم كل وحدةٍ منها، لِيُكسِبها ذلك سيطرةً متزايدة على مجالاتٍ عدة، هي: الرعاية الصحية، والتعليم، والشرطة، والقضاء، وتنمية الموارد الاقتصادية. والملاحظ أنَّ مثل هذه الوحدات الفرعية موجودة فعلياً في أمريكا الشمالية، فهي تعرف في الولايات المتحدة باسم المَحميات القبلية (Tribal Reservations)، بينما تعرف في كندا بتسمية المَحميات الجماعية (Band Reserves). وإذا ما تمّ العمل وفق هذه الرؤية، فستصبح الأخيرة بمثابة المستوى الثالث لممارسة الحكم داخل نطاق الدولة الفِدرالية، فهي ستمارس السلطة استناداً إلى مجموعة من الصلاحيات المستقاة من المستويين الفِدرالي والمحلي للدولة، ويُطلَق على هذا المستوى الثالث تسمية الفِدراسية أحياناً.

فإذن، يمكننا القول إنه من خلال آليتَي سياسة التعدّدية الثقافية والفِدرالية

المتعددة القومية سيتم العمل على جعل التنظيم السياسي والإداري للدولة مُجسِّداً لحقيقة التنوّع الثقافي للمجتمع، وذلك من أجل حماية الدولة من خطر الانفصال في المقام الأول، وحفاظاً على التنوّع الثقافي القائم من التهميش والاستيعاب القسري. وبذلك تكون التعدّدية الثقافية سبيلاً ثالثاً يتوسط سبيلَي: الاستيعاب القسري لبناء الأمة الواحدة، وحيادية الدولة في التعامل مع التنوّع الإثني والقومي. فكلٌّ من هذين السبيلَين يُفضيان في نهاية المطاف إلى الدولة الأُحادية الأمة، أما سبيل التعدّدية الثقافية فيُحدِثُ تغييراً نوعياً في مسار عملية بناء الدولة ـ الأمة، وذلك من خلال جعل الاندماج في الدولة قائماً على مبدأ الشراكة المتكافئة، فضلاً على التكيُّف المتبادل ما بين الدولة من جهة، والأقليات من جهةٍ أخرى، وبالتالي تصبح الدولة مُعبِّرةً عن شتى مكوّناتها، كما تغدو الدولة بذاتها مِحوَراً جديداً للولاء والانتماء، ما دام الجميع فيها شركاء وعلى قدم المساواة، وما دامت هذه الشراكة قائمةً على الاعتراف العام بالتنوّع الثقافي.

والآن، بعد أن أحطنا بجوانب ما يُعرف بالتعدّدية الثقافية، سيظلّ التساؤل، ولا شك، يُراود خلد الكثيرين عن مدى إمكانية تطبيق مثل هذا التصوّر على بلدان العالم الثالث، سواء أكان الغرض من تطبيقهِ فيها هو إصلاح حال الدولة، أم تغييرهُ كلياً وبناء الدولة المتعددة الثقافات.

وجواباً عن ذلك، لا بد من تقرير جملة وقائع ربما تحول دون إمكانية تطبيق هذا التصوّر، خصوصاً بعد أن عَمَدَ دعاة التعدّدية الثقافية إلى إجراء تغييرٍ عميق في البناء الفكري للدولة ـ الأمة، وهو ما يتفق مع الاتجاه العام لما بعد الحداثة. فَلِكي تكون الدولة مُهَيأةً لِتقبُّل التعدّدية الثقافية لا بد من الانطلاق من «مبدأ عدم قُدسية الدولة، وكذلك حدودها»، كي تتحول الدولة بذلك إلى مجرد «صلة واهنة»، أي التعامل مع فكرة انفصال الأقليات وكأنها من طبائع الأمور والأحوال، لأن الانفصالَ حادثٌ لا مَحالَة. ومثل هذا التغيير الفكري حين شمولهِ دول العالم الثالث خصوصاً، لا يعني انفصال الأقليات القومية وحسب، بل قد يشمل أيّة جماعة ثقافية، حتى القبائل والطوائف الدينية، لكونها قد غدت مُسيَّسةً أصلاً، وإنَّ اعتقادها بعدم «قدسية الدولة» يعني حثَّها رسمياً باتجاه البحث عن أية تمايزات لغوية ومناطقية وتقليدية موروثة، في سبيل انفصالها عن المركز، وإنشائها دولاً ـ عُصبة جديدة، ما دام الانفصال أمراً متاحاً أمام أيّ مكوِّنٍ ثقافي. وبالتالي ستنقسم كلّ دولةٍ منها إلى عشرات الدول، وربما أكثر.

وربما بنى أصحاب هذا الاتجاه تصوّرهم ذاك على أساس أولوية المواطن وحقوقهِ على الدولة وحدودها. ومع ذلك، قد تتناقض نتائج مثل هذه التصوّرات مع الوقائع على الأرض، ذلك لأنَّ انفصال إقليم ما عن الدولة على أساس حقوق بعض مواطنيها، إنما يُهدِّدُ بالضرورة مصالحَ بقية المواطنين وحقوقهم في ثروات وموارد ذلك الإقليم، وربما الانفصالُ بذاتهِ يُهدِّدُ حقوقَ ومصالح مواطني الإقليم نفسه نتيجة الاستناد إلى نزعةٍ قومية قد لا تؤدي بالإقليم المُنفَصِل إلى بناء دولةٍ على نحوِ ما أرادَهُ مواطنوها لحظةَ الشروع في الانفصال. ولذلك، يعتقد الباحث بعدم وجود تناقضٍ ملموس بين قُدسية الدولة ومصالح مواطنيها، على أساس فكرة أن الدولة حتى وإنْ كانت نتيجة رسم الحدود ما بين مصالح القوى الاستعمارية، فإنها ستُعبِّرُ بمرور الوقت عن التقاءِ مصالح مواطنيها وحقوقهم في هذا الكيان المادي ـ المعنوي، أي الدولة، لأن هذا الكيان هو إنجازٌ بشري غائي، وليس طبيعياً بذاته حتى يغدو أيّ انفصال من قبيل طبائع الأمور. ولعَلَّ الإبقاء على قُدسية الدولة في العالم الثالث يجعل الحفاظ على استمرارها من قبيل المشتركات الوطنية ما بين مكوّناتها المتباينة ثقافياً، رغم تنافسها وتَسيُّسها، ولا سيما أن خُسران هذه الدولة قد لا يؤدي بالضرورة إلى نتيجةٍ أفضل من وضعها الحالي في ظلّ طبيعة البيئة الثقافية للعالم الثالث.

يتمثل العامل الآخر في غياب الأرضية المادية لمثل هذا النموذج الفكري. فالعالم الثالث لا يعيش في ظل «الوفرة» (Affluence) حتى يكونَ في مقدورهِ تطبيق التعددية الثقافية، اذ إنّ الوفرة تعبيرٌ عن الوضع الاجتماعي الذي يتمكّن فيه كل أفراد المجتمع من إشباع كافة حاجاتهم الإنسانية بصورة يسيرة، بحيث يتوجه فيه النشاط الإنتاجي بصورةٍ متزايدة نحو إنتاج المنافع التي ليست هناك من حاجةٍ طبيعية إليها، أي الكماليات. ومثل هذا المجتمع لم يزلْ مجرد فكرة ترنو معظم دول العالم إلى تحقيقها، ومنها دول العالم الثالث. فالواقع المعيش في هذه الدول يكشف عن تزايد قاعدة الفقر فيها اجتماعياً، وذلك في مقابل تناقُصٍ حاد في شريحة الأثرياء. ومن ثمّ، بات الواقع الاجتماعي مُمزقاً بين مُجتمعَين يعيشان تحت سَقفِ وطنٍ واحد: **أحدهما** فقيرٌ وتقليدي في نمطِ حياتهِ، بينما **الثاني** مجتمعٌ ثري ومُتمدن يمارس نمط حياةٍ قائماً على أحدث المعايير العصرية.

هذه الازدواجية في البنية الاجتماعية والاقتصادية تُعدّ من أبرز معالم مجتمعات العالم الثالث، وهو ما لم يدُرْ في خلد أصحاب التعدّدية الثقافية. فالأخيرة من حيث كونها مشروعاً فكرياً، تستلزم قاعدةً اقتصادية مُتسِعة ومُتجذرة

من جهة، وبُنية اجتماعية مستقرّة ومتوازنة من جهةٍ أخرى. وفي حال غياب ذلك، فإن العمل بهذا المشروع يعني تسخير موارد الدولة، على نُدرتها، لمعالجة مشكلات هي أصلاً في غنى عنها. ثم إنَّ رؤيةَ كيملكا عن كيفية تطبيق وتكييف التعددية الثقافية في العالم الثالث ما تزال غير مكتملة بعد. ودليل ذلك أنَّهُ حتى يومنا الراهن لم يستطع صياغة آليات تطبيق متكاملة، وكلّ ما أوردَهُ في هذا الخصوص لا يخرج عن كونهِ تصوّرات أولية، وأبرز ملامحها هو الحوار والتدرّج في عملية التطبيق.

يُضاف إلى ذلك أنَّ التنوّع الثقافي في هذه الدول هو تنوعٌ أصيل ومتجذّر فيها مجتمعياً وجغرافياً. فهو لم ينشأ عن الهجرة الدولية على نحوِ ما هو عليه الوضع في الولايات المتحدة وكندا مثلاً، وإنما كان موجوداً فيها تاريخياً، وتبلورَ عبر فتراتٍ زمنية جدّ قديمة حتى اتخذ هذا التنوّع صورتهُ الحالية، مما جعل الجماعات الثقافية في كلّ دولة على حدة ذات موروثٍ تاريخي وثقافي مشترك، بالرغم من تَسيُّس هذه الجماعات وتنافسها. وتبعاً لذلك، فإنَّ أصالة وجودها التاريخي والثقافي قد جعلتها ذات مطالبٍ أصيلة، وهي تكاد تنحصر ـ باستبعاد تأثير العامل الخارجي ـ في التشديد على المشاركة في السلطة والتعبير عن ذاتها الثقافية، رغم اختلاف انتماءاتها القومية والدينية والقبلية.

وما يُؤيد ذلك طبيعة الهويات الثقافية في العراق مثلاً. فكلّ هوية منها هي ذات تاريخ قديم على امتداد قِدَمِ الحضارة في أرض الرافدين. فكانت لكلّ منها تقريباً دولتها وموروثها الخاص، بحيث تولَّدَ عن ذلك اشتراكها جميعاً في مِزاجٍ عام بفعل تقاسم هذه الهويات للمكان والزمان عينهما. وما نعنيهِ بهذا المزاج العام هو الحِسُ والوعي بالانتماء التاريخي إلى المكان. فأصبح الفرد في مثل هذه البيئة يتمتعُ بذاتٍ ثقافية كبيرة مقارنةً بالفرد في المجتمعات الغربية. ولذلك تَراهُ يتصرّف اتساقاً مع ذاته الكبيرة تلك، فيحاول أن يكون صاحب المشروع، لا مجرد عنصرٍ وأداةٍ فيه أياً كان نوع المشروع. ومثل هذا البعد النفسي ـ الثقافي قلّما أُخِذَ بعين الاعتبار ضمن سياسة الاندماج في دول العالم الثالث.

هذه الذَوات الثقافية التي تَطوَّرَ انسجامها الاجتماعي بتأثير الاشتراك في القيم والعقيدة الدينية، شكَّلت الموروث الثقافي في غالبية دول العالم الثالث، ولا سيما العالم الإسلامي. وهو الموروث عينه الذي تَستَنهِضُهُ المجتمعات في هذه الدول كلما تعرّضت للأزمة، سواء اتخذت الأزمة شكل الحرمان الاقتصادي

والظلم الاجتماعي في ظلِّ حاكم مستبد، أم اتخذتْ شكلَ تهديدٍ خارجي. وهو ما أدركَتهُ القوى الغربية حين استعمارها للعالم الإسلامي خصوصاً، والعالم الثالث عموماً، بدليل سعيها إلى تفكيك النسيج الاجتماعي لشعوب مستعمراتها من خلال تسييس التباينات الثقافية وتقسيمها إلى تكوينات ثقافية مُوالية (الأقليات) لإدارات الاستعمار ومتمتعة بالامتيازات، وتكوينات ثقافية مُناهِضة (الأكثرية) تُعاني التهميش والحرمان على يد الأقليات والاستعمار في آنٍ واحد، مما أسقطَ ذلك في ظلالهِ على مرحلة ما بعد الاستعمار، إذ تحولت تلك التكوينات الثقافية صوب التنافس في ما بينها للاستيلاء على مركز الدولة ومؤسساتها، ثم دخول الكثير من هذه الدول في حروبٍ أهلية نتيجة لذلك، بل حتى انبعاث الهويات الثقافية، وخصوصاً الدينية منها في العالم الثالث، قد تكون نِتاج أزمة حضارية تولَّدتْ بفعل نشر القوى الغربية لنموذج الدولة ـ الأمة في بيئةٍ غير بيئتها الأصلية. فأدّى ذلك بمرور الزمن إلى أن يتكيَّفَ هذا النموذج مع طبيعة البيئة الثقافية لينحرِف عن مسارهِ الأصلي المتمثل بإنشاء دولة موحَّدة ذات أمة واحدة، وأصبح بالتالي دولة ـ عُصبة مُحدثة، لا هي متغرّبة كلياً، ولا هي بالمنتمية كلياً إلى الموروث الثقافي. وهو ما يُحفز الهويات الدينية على استلهام هذا الموروث بُغية الإتيان بنموذج دولةٍ بديل يستوعب التباينات الإثنية والعرقية والقبلية، على أساس الاشتراكَ في الموروث الثقافي نفسه قُبيلَ تَسيُّسهِ، وتغريب رؤية المكوّنات الثقافية عن بناء الدولة وتحديثها.

مقدمـــة

لعَّلَ من جُملة القضايا التي لم تزلْ تُثيرُ القرائح والتفكير السياسي هي قضية كون الدولة واحدة، والواقع المجتمعي متنوعاً ثقافياً؛ فهل من الواجب جعل هذا الواقع انعكاساً لوحدة الدولة أم جعل الدولة انعكاساً للتنوّع الثقافي؟ فالآخذون بالاتجاه الأول يُشدِّدون على أهمية تطابُق أُحادية الدولة مع الأُحادية الثقافية للمجتمع، وذلك بغية الحفاظ على استمرارية تماسك الدولة والحؤول دون تشظّيها، بينما دُعاة الاتجاه الثاني يؤكدون أهمية تنوّع المكوّنات الثقافية للمجتمع باعتبارها ذات حقٍّ جوهري في نيل استقلالها التام.

وبين هذا الاتجاه وذاك، يحاول اتجاهٌ فكري ثالث صياغة نظرية معاصرة تَنتهِجُ نَهجاً وسطاً للتوفيق بين كِلا الاتجاهَين، من خلال التركيز على فكرة كون وحدة الدولة لا تقتضي أُحادية ثقافة المجتمع، وأن التنوّع الثقافي لا يُفضي عادةً إلى تشظية الدولة. وتُعرَفُ هذه النظرية بتسمية «التعدّدية الثقافية» (Multiculturalism). وهي عُموماً من قَبيلِ نظريات ما بعد الحداثة التي تَتميَّز بتركيزها على أهمية الوعي بالذاتِ الجماعية، من منظور أن ذلك هو ما يُميِّزُ عالم ما بعد الحَداثة، حيث الإثنيات والنزعات القومية والقَبَلية، من عالم الحَداثة الذي سادَ فيه الاهتمام بوحدة الدولة ـ الأمة ووحدة ثقافتها واقتصادها ومؤسساتها.

وبناءً على ذلك، تَنبُعُ أهميةُ البحث من أنه حتى السبعينيات المنصرمة ساد الاعتقاد أن عموم النزعات الثقافية للأقليات ستختفي بفعل الازدهار الاقتصادي والعمل بالحريات والحقوق الأساسية المدنية، إلا أن الذي لم يزلْ قائماً هو أن تلك النزعات الثقافية تُعاودُ الانبعاث مُجدداً منذ ثمانينيات القرن العشرين، وفي الدول الغربية عينها، بحيث تنزعُ فيها الأقليات الثقافية بفاعلية نحو التمركز حول ذواتها وهوياتها الثقافية، وتحصينها في مواجهة عملية بناء الدولة ـ الأمة،

ضاغطةً بذلك على مركز الدولة، ومُطالِبةً إيّاهُ بالحقوق الجماعية إلى جانب الحقوق الفردية الأساسية.

وفي خِضمِّ ذلك، جاءت نظرية التعدّدية الثقافية لتكون محل اهتمام الباحثين السياسيين من اليسار واليمين، بصورة جدّ كبيرة، لكونها تعمل على إحداثِ التغيير في الأساس الفكري للدولة ـ الأمة عبر جعلها انعكاساً لتنوّع مكوناتها الثقافية. وهو ما دَفعَنا إلى محاولة تسليط الضوء على بَواعث هذا التغيير الفكري، وماهيِّة أداء الدولة في ظلِّهِ، ولا سيما من حيث كيفية تعامل الدولة مع مكوّناتها الثقافية. ومن جانب آخر، يزداد موضوعُ البحث أهمية، نظراً إلى أهميةِ نموذجهِ الفكري المتمثل في طروحات ويل كيملكا (Will Kymlicka)، فهو لا يكاد يكون معروفاً في بلدان المنطقة العربية، رغم كونهِ أستاذ الفلسفة السياسية في جامعة كوينز الكندية، وتترجم أعمالهُ الفكرية إلى نحو ثلاثين لغة على الصعيد العالمي. فقد نُشِرتْ له حتى الآن ستة كتب مُنفرداً، وأسهم في إنجاز أكثر من عشرة كُتب مُحرِّراً وباحثاً مُشارِكاً، هذا بالإضافة إلى أبحاثهِ العديدة والمنشورة في المجلات والدوريات الأكاديمية. فمِن كتُبهِ: **الليبرالية والجماعة والثقافة**، و**الفلسفة السياسية المعاصرة**، و**التعدّدية الثقافية في آسيا**، وكذلك **هل يمكن تصدير التعدّدية الليبرالية؟**. ولعَّلَ من أهم إنجازاتهِ على الإطلاق كتابهُ **المواطنة المتعددة الثقافات**، الذي عُدَّ أفضلَ كتاب للعام ١٩٩٥ في مجال العلوم السياسية، إذ حازَ جائزتَين تقديريتَين من الجمعية الكندية للعلوم السياسية (CPSA)، والجمعية الأمريكية للعلوم السياسية (APSA). وبذلك، فهو من أبرز المساهمين في صياغةِ وبَلوَرة نظرية التعددية الثقافية، جنباً إلى جنب إسهامات بيخو باريخ، وديفيد ميلر وغيرهما من دعاة هذه النظرية السياسية.

وفي ضوء ذلك، تتجسّد إشكالية البحث في عدة تساؤلات جوهرية، هي:

تُرى ما الذي يَحمِلُ الأقليات الثقافية على الانبعاث والبروز في الدول ـ الأمم الغربية كلّما استطاعتْ إلى ذلك سَبيلا؟ وهل أن بروز التعدّدية الثقافية تمخّض عن محاولة استيعاب ومعالجة هذا الانبعاث للهويات الفرعية؟ وإذا كانت الدولة ـ الأمة ليست بالدولة ـ الأمة الواحدة وفقاً لمنظور التعدّدية الثقافية، وإنما هي دولة متعدّدة الأمم والثقافات، فإذنْ، كيف يمكن المُواءَمة بين ضرورة الوحدة السياسية والتضامن المُجتمعي من جهة، وأهمية التنوّع الثقافي من جهةٍ أخرى؟ أي كيف يتمّ التوفيق ما بين الأكثرية المهيمنة ثقافياً وسياسياً، والأقليات

الثقافية الساعية إلى حيازة السلطة والاستقلال الذاتي دون تَفكُّك الدولة؟ وهل أن التعدّدية الثقافية تُسهِمُ فكراً وممارسة في زيادة الاندماج الداخلي أم أنها تعمل على بَلْقَنة الدولة؟ وإذا كانت تعمل على زيادة هذا الاندماج، فهل يَصحّ الاستمرار في تطبيق نموذج الدولة ـ الأمة، أم يلزم إعادة بناء الدولة، وإيجاد نموذجٍ دولة بديل ينسجم مع التنوّع المتنامي لمجتمعات الدول الغربية؟

ومن أجل تحديد الملامح الرئيسية للإجابةِ عن هذه الإشكالية، تأتي فرضية البحث لتُشيرَ إلى أنَّ التعدّدية الثقافية نظريةٌ في التعامل مع التنوّع الثقافي ومعالجة ظاهرة انبعاث الهويات الثقافية في الدول الغربية، وأن عامل التباينات الثقافية هو العامل الجوهري في إثارة هذه الهويات، فهو الذي يدعو مركز الدولة ـ الأمة إلى السيطرة على أطرافها، وكذلك هو العامل عينه الذي يُثيرُ عادةً التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية ما بين الأكثرية المهيمنة والأقليات المتباينة عنها ثقافياً، بحيث إن عملية السيطرة تلك إنما تستهدف الهوية الثقافية لكلِّ أقليةٍ على حدة، وليس مجرد ترسيخ الهيمنة الاقتصادية والسياسية للأكثرية على الدولة، مما يَدفعُ استمرارية هذه العملية إلى استمراريةِ انبعاث الهويات الثقافية للأقليات.

وفي سياق بَرهَنة هذه الفرضية، اعتمدنا في منهجية البحث على مدخل المركز ـ الأطراف (Center-Periphery)، إذ إنَّ لكل دولةٍ مركزاً تُهيمنُ عليهِ جماعة ثقافية من جهة، وأطرافٌ تتمثل بالأقليات الثقافية من جهةٍ أخرى، بحيث يدخل المركز في عملية بناء الدولة ـ الأمة، ويسعى عبرها إلى بَسط سُلطانهِ على كافّة أطراف الدولة ودمجها في ثقافة الأكثرية المهيمنة. وقد حاولنا من خلال هذه المقدمة تسليط الضوء على كيفية نشوء الدولة ـ الأمة وطبيعة تعاملها مع الأقليات الثقافية، فضلاً على ردود فعل الأخيرة تجاه المركز. والى جانب ذلك، اعتمدنا نموذج ويل كيملكا في التعدّدية الثقافية، بحيث حاولنا من خلالهِ تبيان طروحات وآليات التعدّدية الثقافية، ومعرفة طبيعة التوجّه الفكري للأخيرة، والموقع الذي تَشغَلُهُ ما بين الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وكذلك نطاق تطبيقات التعددية الثقافية، وإمكانية تعميمها لتشمل دول العالم الثالث.

وفي ضوء ذلك، جاءتْ معالجة موضوع البحث في بناءٍ مُوزّع على ثلاثة فصول، تسبقها توطئةٌ في تحديد المفاهيم الرئيسية لموضوع الأطروحة، بحيث بيّنّا في **الفصل الأول** كيفية نشوء الدولة ـ الأمة، وغُدو تنوّع مكوّناتها الثقافية من قبيل التحديات الجدِّية أمام وحدتها السياسية. كذلك تمّ التركيز فيه على فكرة أن

نوعية تعامل هذه الدولة مع الأقليات هي التي أدّت بالدولة، على نحوٍ جوهري، إلى الوقوع في حالة الأزمة، ليقودنا ذلك إلى محاولة العمل على معالجة كيفية تبلور اتجاه التعدّدية الثقافية، فكراً وممارسة، ضمن نطاق هذه الأزمة.

وفي **الفصل الثاني**، أوضحنا التصوّرات التي تَحمِلُها الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وبناءها الفكري إزاء التعامل مع التنوّع الثقافي، بُغية معرفة المكان الذي تتمركز فيه نظرية التعدّدية الثقافية ما بين الاتجاهات المعاصرة في الفكر السياسي، بحيث هدفنا من وراء ذلك إلى معرفة هل أن التعدّدية الثقافية محاولةٌ لإصلاح البناء الفكري لليبرالية، أم أنها محاولةٌ ترمي إلى الحلول محّل الليبرالية بذاتها؟

أما في **الفصل الثالث**، فقد سلطنا الضوء على الملامح الرئيسية لنموذج ويل كيملكا في بناء الدولة المتعدّدة الثقافات، وذلك من حيث أساسهِ الفكري وكيفية تحقيق الاندماج الداخلي، رغم تشجيعهِ للمكوّنات الثقافية على الاحتفاظ بخصوصياتها وهوياتها. كذلك معرفة أشكال الحقوق الجماعية وماهيّة علاقتها بالحقوق الفردية، فضلاً على آليات مُعالجتهِ لأزمة الدولة ـ الأمة.

وعَقِبَ هذه الخطوات الثلاث ومُحصّلاتها، حاولنا قدر المستطاع الخروج بتصوّراتٍ ورُؤى ختامية حول جدلية الاندماج والتنوّع. والله المُستعان ولا تُرجَعُ الأُمورُ إلا إليه.

تمهيـــد

تعني الهويةُ الثقافية، لأغراضِ البحث، شعور أفراد جماعةٍ ما بالانتماء إلى ثقافةٍ مشتركة. ولا نَعني بمفهوم الثقافة «الجماعة» بعينها وحسب، بل الجماعة وما تُؤمنُ به من معتقداتٍ وأفكارٍ عن أصولها الاجتماعية ومَوطِنِها وموروثها التاريخي وطريقة حياتها، وما يؤديهِ ذلك من دورٍ فعّال في ربطِ أعضاءِ الجماعة ببعضهم البعض، وعلى النحوِ الذي يجعلهم مُتماثلين في نمط حياتهم ومعتقداتهم، وكذلك يجعلهم مُتباينين عن ذوي الثقافات الأخرى وأنماط حياتها.

ومن هذا المنظور، تقومُ أيّةُ هوية ثقافية بوظيفتَين جوهريتَين: فمن جهة هي بمثابة قُطب الرحى في إكساب أعضائها حس الانتماء المشترك، وذلك من خلال توليد الاعتقاد بِتَماثُلِهم في الأصول والمعتقدات والموروث الثقافي عموماً، ومن جهة أخرى تعمل الهوية الثقافية وكأنها مِصفاة، وذلك بإبعاد كلّ مَنْ لا ينتمي اليها وإقصائهِ عن تلك الجماعة، أي أنها أداةٌ للتمييزِ بين المُنتَمين وغيرِ المُنتَمين إليها[1].

هاتان الوظيفتان نُطلق عليهما تسمية «التباينات الثقافية»، على أساس فكرةٍ مَفادُها أنّ الهوية الثقافية لا تتولد بذاتها، وإنما تتمخّض عادةً بفعل التباين والتمايز من «الآخر» الذي يَتَوطَّنُ المكان والزمان عينهما، بحيث تبرزُ التباينات في شتّى مُكوِّنات الثقافة وهي: اللغة، والدين، والأصل القومي والإثني، والموطن الجغرافي، ولذلك فهي تتخذ أشكالاً عدة: لغوية، ودينية، وعرقية،

(١) انظر: دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢)، ص ٩٦ ـ ٩٧.

وإثنية، وقَبَلية، أي بمعنى تَنْصبُ التباينات الثقافية ما بين الجماعات في كِلا الجانبَين المَلموس وغير المَلموس للهوية الثقافية، سواء من حيث اللغة والأصل المشترك والممارسات الموروثة، أو من حيث مُعتقَدات وتَصوّرات الجماعة عن «ذاتها» وعن «الآخر».

وبقدر تطابق التَصَوُّر مع الواقع، يتم تحديد قوة الهوية واتزانها واتساقِها، بل حتى وجودها بوصفها مَقراً لإرادةٍ مستقلةٍ وفاعلة، أي أنهُ كلما كان الواقع المعيش للجماعة متطابقاً مع بنائها الفكري، ازدادت قوة الهوية واستقرارها بالشكل الذي يقودها إلى أن تكون مُستودَعَ إرادةٍ مستقلةٍ وهادفة(٢)، حيث تعمل التباينات الثقافية تلك على دفع الهوية الثقافية والمُنتَمين إليها صوبَ بناء كيانات سياسية تعكس واقع هذه التباينات وتُجسدها عملياً. فيساعد ذلك في تعميق حدة التماثلات ما بين أعضاء الهوية الواحدة، من خلال تعميق حدة اختلافهم عن الهويات الأخرى ثقافياً.

وفي ضوء ذلك، يُعرّفُ مفهوم التعدّدية (Pluralism) بأنه الإيمان بوجود العديد من طرق الحياة العقلانية لِعَيشِ حياةٍ كريمة. فهي الالتزام بفكرة أنهُ ينبغي للناس أن يكونوا قادرين بصورة حرة على اختيار بديلٍ ما من بين كل البدائل المتاحة لعيش الحياة الكريمة. وبذلك تغدو التعدّدية على الضد من تلك الرؤية الميتافيزيقية عن الحياة والقائلة: «هناك سبيلٌ ملائمٌ واحد فقط لِعَيشِ حياتنا»(٣).

يُفصِحُ ذلك، من ناحية، عن فكرةِ كون التعدّدية والتنوّع إنما تكون في إطار الوحدة والرابط المشترك. فالشرائع المتعددة، على سبيلِ المثال، لا تتأتّى تعدديتُها إلا في إطار الدين الواحد، والحضارات المتعدّدة لا تتأتّى تعدّديتُها إلا في إطارِ المشترك الإنساني العام. وبذلك، فإنَّ التعدّدية هي تنوّعٌ قائمٌ على تميُّزٍ وخصوصية، فهي لا يمكن أن تُوجَدَ إلا بالمقارنة بالوحدة وضمن إطارها. فلا يمكن إطلاقُ التعدّدية على التشرذم والقَطيعة التي لا جامعَ لآحادِها، ولا على

---

(٢) انظر: برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٥٩.

(٣) Michael Werner, «Liberalism Pluralism and Multiculturalism in the Twenty-First Century,» in: Robert B. Tapp, ed., *Multiculturalism: Humanist Perspectives*, Humanism Today; Volume 14 (New York: Prometheus Books, 2000), p. 91.

الأُحادية التي لا أجزاءَ لها أو المَقْهُورَة أجزاؤها على التخلي عن المُميِّزات والخُصوصيات(٤). ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ حرية الإرادة تلك في «اختيارِ بديلٍ من بين كلِّ البدائل المُتاحَة» من أنماط الحياة وطُرُقها في عَيشِ الحياة الكريمة، إنَّما تُفيدُ معنى كون التعدّدية بشكلٍ عام تعني التسامح مع مختلف أنواع الأفكار، أي انتهاج التسامح تجاه شتى التصوّرات عن الحياة والإنسان والبيئة المُحيطة دون اعتبار أيّ تصوّرٍ منها أكثر جوهريةً وأصالةً من التصوّرات الأخرى(٥).

أما مفهوم التعدّدية الثقافية (Multiculturalism) فهو ذو معانٍ وتعريفات عدة، وذلك بحكم تنوّع مجالات التعدّدية الثقافية، فضلاً على تعدد زوايا النظر إليها. ويمكن توزيع تلك التعريفات على ثلاث زوايا رئيسية:

ـ التعريف **الأول** القائل إن التعدّدية الثقافية هي أيديولوجيا، وهو يعني الاعتراف الرسمي بالتباينات الثقافية على أساسٍ كوننا في عالم يتميّز بتناقضات جوهرية ما بين ثقافاتٍ مُجسِّدةٍ لقيم ومعتقدات وحقائق غاية في التباين، بحيث إنَّ الكثير منها غير قابلة للقياس (Incommensurate)، غير أنها تتميّز بكونها مُؤثِّرة وفعالة ضمن نطاق بيئتها. وتبعاً لذلك، لا تقتضي العدالة الاجتماعية أن يُعامَلَ الأفرادُ على أنهم متساوون سياسياً وحسب، بل التعامل أيضاً مع معتقداتهم الثقافية على أنها معتقدات صائبة بصورة متساوية، وأن تتِّم مَأسَسَتُها في المجال العام (Public Sphere)(٦). بعبارةٍ أخرى، إنَّ الهدفَ من التعدّدية الثقافية يتمثل بتشكيل مجتمع تكون فيه كافة الجماعات العرقية والإثنية والقومية قادرة على أن تكون جُزءاً لَا يَنفَصِم عن المجتمع بصورةٍ متساوية، دون الحاجة إلى قيامها بالتخلي عن خصائصها وهوياتها المُتَمَايزة، مما يستوجب ذلك اقتسام النفوذ والسلطة وصناعة القرار على نحوٍ متساوٍ في المجتمع المتعدّد الثقافات

(٤) انظر: محمد عمارة، **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**، سلسلة التنوير الإسلامي؛ ٨ (القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧)، ص ٣ ـ ٢٠.

(٥) Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 290, and Martin Hollis, «Is Universalism Ethnocentric?,» in: Christian Joppke and Steven Luke, eds., *Multicultural Questions*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 29.

(٦) Kenan Malik, «Can Multiculturalism Work?,» paper presented at: *Attention Seeking: Multiculturalism and the Politics of Recognition: Conference*, edited by Kenan Malik [et al.] (London: Institute Francais, 2002), <http://www.kenanmalik.com>, pp. 1-2.

وفي هذا المعنى انظر أيضاً: غي هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسية والمؤسسات السياسية**، ترجمة هيثم اللمع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٤٦.

(Multicultural Society)، بدلاً من الاستئثار بالسلطة والقرار من لدن جماعة ثقافية بعينها، وأن يتم الإقرار بقيمة وتَمايُز كل جماعة منتمية إلى هذا المجتمع أسوةً بإقرار الأمر ذاتهِ على الصعيد الفردي(٧).

وبالرغم من كون التعدّدية الثقافية تشتمل على ذلك، فإنها ليست بأيديولوجيا، إذ إنَّ الأخيرة هي نسقٌ من الأفكار والمعتقدات المترابطة والمُنظَّمة التي تصبّ تركيزها في موضوع الدولة خصوصاً. غير أنها تُوظَّفُ في تبرير ما هو كائن، أو في نقدهِ بدلالةِ صورةٍ مثالية عمّا يجب أن يكون عليه الوضع. وتبعاً لذلك، تُستخدَم الأيديولوجيا من أجل غاياتٍ تتجاوز إطار النظرية السياسية، وخصوصاً حينما يُتخَذُ منها أساساً فكرياً لتعبئة أتباعها وغيرهم بهدفِ تحقيق غايات القائمين على أمر هذه الأيديولوجيا أو تلك. فهي، من ثمّ، لا تَقبلُ عادةً التشكيك والمُراجعة(٨)، بينما التعدّدية الثقافية مع أنها أيضاً «نسقٌ من المعتقدات المترابطة والمنظمة»، إلا أنها قابلة للتشكيك والدحض. فهي تركّز على موضوع الدولة، بحيث تُولي اهتمامها تحديداً لكيفية التعامل مع التنوّع الثقافي داخل الدولة، وطبيعة علاقة الدولة بمُكوِّناتها الثقافية، وماهيّةِ الأساس أو المرجعية الفكرية التي ينبغي الاستناد إليها لتحقيق المُعامَلةِ العادلة مع تلك المكوّنات. فهي بإيجاز من قبيل النظريات السياسية لا الأيديولوجيات.

ـ التعريف **الثاني** القائل إن التعدّدية الثقافية هي تجربة حياة (Experience of Life)، أي هي تجربةُ العَيش في مجتمع أقّل انعزاليةً وضِيقاً في الأُفق، وأقّل تجانساً، وأكثر حيوية وتنوّعاً(٩). فهي، بعبارة أوضح، تجربةُ العيش في مجتمع تعدّدي ومتسامح فكرياً، ومتنوّع في تكويناتهِ ثقافياً واجتماعياً، بحيث يغدوَ الموقف من شتى الثقافات موقفاً مُتَفتِّحَاً وإيجابياً، أو على الأقل يَشتَمِلُ على احترام الناس وإيلائِهم التقديرَ والاهتمام من خلال الاعتراف بحقوقهم في اختيار طريقة الحياة التي يُريدون عَيشَها(١٠).

---

(٧) Sara W. Oelberg, «Humanism and Multiculturalism: A Critique,» in: Tapp, ed., *Multiculturalism: Humanist Perspectives*, p. 73, and Werner, «Liberalism Pluralism and Multiculturalism in the Twenty-First Century,» p. 93.

(٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: John Hoffman and Paul Graham, *Introduction to Political Ideologies* (London: Pearson Education Limited, 2006), pp. 3-8.

(٩) *Attention Seeking: Multiculturalism and the Politics of Recognition: Conference*, p.1.

(١٠) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Ideologies*, p. 200.

ويعني ذلك أنَّ مفهوم التعدّدية الثقافية يُستخدم للتعبير عن التنوّع الثقافي للمجتمع، ويُرادُ به «التعايش داخل نطاق المجتمع (Cultural Diversity) السياسي ما بين الجماعات المتمايزة دينياً أو إثنياً أو عرقياً، التي يَرى أعضاؤها تبايناتهم الثقافية عن غيرهم من زاوية كونها تُشكِّلُ عناصر رئيسية في هويتهم». وضمن نطاق هذا المعنى، يتفق الباحث مع ديفيد ميلر (David Miller) في اعتقادهِ بإمكانية اللجوء إلى استخدام مفهوم التنوّع الثقافي بدلاً من مفهوم التعدّدية الثقافية للإشارة إلى تنوّع الواقع المجتمعي[١١]، نظراً إلى ما يُؤدِّيهِ الاستخدام المتبادل لهذَين المفهومَين من غموضٍ وسُوءِ فَهْم لكليهما. فالتعدّدية الثقافية تشير إلى منظور فكري وآليات معينة للتعامل مع تنوّع الواقع المجتمعي، وذلك عبر اقتسام السلطة وصناعة القرار لصالح الأقليات الثقافية، والاعتراف بإسهاماتها المميّزة في المجتمع[١٢].

بعبارةٍ أوضح، إنَّ مفهوم التعدّدية الثقافية، رغم كونهِ مَعنياً بالتعامل مع الجماعات المتمايزة ثقافياً، إلا أنهُ لا يعني تعدد المُكوِّنات الثقافية للمجتمع، بل إنَّهُ يشتمل على قبول ورضا كافّة تلك المُكوِّنات بواقعها المجتمعي المتعدد والاعتراف به رسمياً، وذلك باعتبارهِ مُحصِّلةً ناجمةً عن تراكمات تاريخية وثقافية لا يمكن إزالتها أو تغيير جوهرها. وبناءً على هذا الاعتراف، يتم إقرار آليات معينة في كيفية التعامل مع هذا التنوّع الثقافي. وفي حالة توفر مثل هذا الاعتراف وتلك الآليات، يمكن وصف المجتمع بأنهُ مجتمعٌ تعدّدي يتبنّى التعددية نهجاً للتعايش والتسامح ما بين مُكوِّناتهِ الثقافية، بينما مفهوم التنوّع الثقافي يُشيرُ إلى تنوّع الواقع المجتمعي وتعدّد مكوّناتهِ الثقافية ليس إلا.

ـ أما **ثالث** التعاريف، فيشيرُ إلى أنَّ التعدّدية الثقافية هي سياسة عامة (Public Policy)، أي أنَّ التعدّدية الثقافية هي سياسةٌ معنيةٌ بتلبية احتياجات الجماعات الثقافية على صعد التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية. فهي على صعيد التعليم تُولي الاهتمام للتنوع الثقافي، وتسعى إلى تعزيز المساواة بين مختلف

(١١) David Miller, «Multiculturalism and the Welfare State: Theoretical Reflections,» in: Keith Banting and Will Kymlicka, eds., *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 326.

(١٢) قارن مع: Vern L. Bullough, «Multiculturalism and Me,» in: Tapp, ed., *Multiculturalism: Humanist Perspectives*, pp. 75-76.

الممارسات الثقافية(١٣). أما على صَعيدَي الصحة والخدمات الاجتماعية، فتَعمَدُ التعدّدية الثقافية إلى صبِّ التركيز على تعيين الاحتياجات الخاصة لجماعات ثقافية معينة والعمل على تلبيتها(١٤)، وبالتالي تكون التعدّدية الثقافية ضمن هذا السياق «مجموعة من السياسات التي تُصاغُ تحديداً من أجل مساعدة الأقليات الثقافية مادياً ومعنوياً»(١٥).

وفي ضوء ما تقدم، يمكننا تعريف التعدّدية الثقافية بأنها نظريةٌ وسياسةٌ في التعامل مع التنوّع الثقافي، بحيث تستند إلى فكرة اقتسام السلطة ما بين الجماعات الثقافية في مجتمع ما على أساس المساواة والعدالة الثقافيتَين، والاعتراف رسمياً بكون تلك الجماعات مُتمايزة ثقافياً، ومن ثمّ تطبيق ذلك عملياً من خلال سياساتٍ معينة تميلُ إلى مساعدةِ تلك الجماعات والتعزيز من تمَايُزِ كلٍّ منها ثقافياً. فالتعدّدية الثقافية من حيث كونها نظرية سياسية، هي بمثابة اعتقاد أو ربما فرض يحاول دُعاتهُ سَبرَ أغوارٍ جديدة تتناول المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة بالتعديل أو التغيير بما ينسجم وطبيعة التنوّع الثقافي للمجتمع. أما من حيث كونها سياسة، التي تُعرَفُ بتسمية «سياسة التعدّدية الثقافية»، فهي إنما من قبيل آليات العمل بنظرية التعدّدية الثقافية بغية معالجة الحرمان بشكلٍ عام.

أما بخصوص مفهوم الفكر السياسي (Political Thought)، فيُعَرَّفُ بكونهِ ذلك الحقل المعرفي من علم السياسة الذي يشتمل على معالجة الأفكار والنظريات والقيم التي تعمل على تحريك السياسة والسلوك السياسي. وبذلك يشتمل هذا المفهوم على النظريات التي يُحاوِلُ من خلالها الأفراد تفسيرَ السلوك السياسي لبعضهم البعض، كذلك ينطوي على القيم التي بموجبها يتمّ تقييم وتكوين الآراء عن السلوك السياسي لبعضهم البعض، فضلاً على اهتمامهِ

(١٣) John A. Perry and Erna K. Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, 11th ed. (Boston, MA: Pearson Education Inc., 2006), pp. 187-188.

(١٤) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Ideologies*, p. 200.

(١٥) Miller, «Multiculturalism and the Welfare State: Theoretical Reflections,» p. 327.

وللمزيد من التفاصيل حول تعريفات التعددية الثقافية، انظر: غاستون ميالاري، «التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين،» ترجمة محمد بن الشيخ، **فكر ونقد** (الدار البيضاء)، العدد ١٢ (٢٠٠٨)، ص ٢، ٤ و١٨.

بالآليات التي يقوم بواسطتها الأفراد بالسيطرة على ذلك السلوك[16].

فالفكر السياسي، تبعاً لهذا المنظور، مفهومٌ واسع النطاق، يُعنى بإبداعات تفكير الإنسان في السياسة وما يَشتَمِل عليه من أفكارٍ ونظريات وتطبيقات، من أجل تكوين تصورٍ عام عن الظاهرة السياسية وكيفية معالجتها والتنبوء بمستقبلها. وبذلك تغدو العلاقة الجوهرية ما بين الفكر السياسي والنظرية السياسية من قَبيلِ العلاقة ما بين «الكُلِّ» و«أجزائِهِ». فالفكر السياسي هو نِتاجُ تفاعلِ مختلف النظريات والأفكار السياسية، بينما النظرية السياسية هي من «الأجزاء» الرئيسية للأول، وتسعى إلى إيجادِ حلٍّ لقضيةٍ مُحددة، أي بمعنى أنَّ النظرية السياسية هي حقلٌ معياري (Normative Discipline)، فهي تَصبُ تركيزها على ما يجب أن يكون من خلال مُقارَنَتِهِ بما هو كائن عملياً. ولا يعني ذلك أنَّ النظرية السياسية لا تأخذُ بعين الاعتبار واقعية التدابير الاجتماعية والسياسية المُتخذة، بل من الجوهري أن يتمَّ فيها أخذُ ذلك بالحُسبان، لأنه ليس بامكاننا تحديد ما ينبغي تحقيقهُ إذا لم نكن أساساً نُحيطُ عِلماً بطبيعة واقعنا المُعيش ومعرفة ماهيِّة المواقف المُؤيِّدة والرَافِضة لتلك التدابير والإجراءات المُرادُ اتخاذها لتغيير هذا الواقع. ومن هذا المنظور، يُعالِجُ المُنَظِّرُ السياسي قضايا محددة، مثل: مَنِ الذي يجب أن يُمارِسَ السلطة السياسية؟ وما هي المُثُل والمبادئ والتدابير السياسية المُثْلى الواجب اعتمادُها لضمان توفير شتّى متطلبات تحقيق العدالة في المجتمع[17]؟

وعلى هذا الأساس، يكون التفكير السياسي قائماً بصورة جوهرية على النظرية السياسية. فما إنْ يبدأَ التفكير السياسي، حتى يصبح المُنْشَغِلُ بهذا النشاط ملتزماً باختبارِ وتجريبِ العديد من الرُؤى المُوَضَّحَة في نظرياتٍ سياسية مختلفة. فهو يبحث عبر ذلك عن رؤيةٍ شاملة للحياة السياسية التي لا يمكن لها أن تَظهرَ بأيَّةِ حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تمَّ الوصول إليها مسبقاً بخصوص قضيةٍ مطروحة، وهو ما تفعلهُ النظرية السياسية. ونظراً إلى إمكانية عدم الوصول إلى مِثلِ تلك الرؤية الشاملة، فإنَّ المُنخَرِطين في التفكير السياسي

---

(١٦) Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*, 3rd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 533-534.

(١٧) Colin Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory* (London: Sage Publication, 2004), pp. ix-x.

غالباً ما يتعين عليهم اعتمادَ نظرياتٍ سياسية مختلفة تُعالِجُ قضاياً مختلفة[١٨].

وبناءً على ذلك، يمكن القول إنَّ الفكر السياسي أداةٌ لتحليل الظاهرة السياسية وتفسيرها، وذلك عبر اعتماد النظريات السياسية ذات الصلة من أجل معرفة أصول الظاهرة وكيفية تبلورها، وماهيِّة العوامل المُحَرِّكة للظاهرة، وكيفية التعامل معها عملياً، ومن ثمّ محاولة التنبؤ بمستقبلها. وتبعاً لذلك، تغدو معالجة إشكالية التعدّدية الثقافية، وظاهرة انبعاث الهويات الثقافية، محل الدراسة، داخلةً في حقل الفكر السياسي، وذلك لكون التعدّدية الثقافية، بمعالجتها لانبعاث الهويات الثقافية، ظاهرة سياسية في المقام الأول، بحيث تتم، منذ ثمانينيات القرن العشرين، محاولةُ معرفة أصول هذه الظاهرة وأسبابها، بغية تشخيص كيفية علاجها من وجهات نظر تتوزّع على اليمين واليسار السياسيَين، بما فيها نظرية التعدّدية الثقافية. وهذا ما سنحاول تبيانَهُ في سياقِ التالي من الفصول والمباحث.

(١٨) انظر: ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٤٩ ـ ٥٠.

الفصل الأول

الدولة ــ الأمة وتحدي التنوّع الثقافي

قبل الولوج في التعدّدية الثقافية، وما أدّى إليها وما تَفرّع منها، لا بد ابتداءً من التوقف عند كيانٍ سياسي كان قد استوعب التنوّع الثقافي، وساعد على تبلور الهويات الثقافية، ونعني به الدولة ـ الأمة. فكيف نشأت، ومن أين استمدت أسباب وجودها، وكيف تتعامل مع مكوّناتها الثقافية؟ ذلك أنَّ القضية الرئيسية التي تجمع بين الدولة ـ الأمة والتعدّدية الثقافية هي كيفية التعامل مع التنوّع الثقافي. فطالما أن هذا التنوّع يُشكِّلُ سمةً سائرة على كافّة المجتمعات البشرية، بما فيها المجتمعات الغربية، فإن هذه البديهية تُؤكِّدُ فكرة كون المشكلة لا تتمثل في التنوّع الثقافي بحدّ ذاته، بل المشكلة الجوهرية كامنةٌ في كيفية التعامل مع هذا التنوّع والغاية المرجوّة من هذا التعامل.

وبناء على هذا المنظور، نحاول في هذا الفصل الإجابة عن تساؤل مركزي، هو: لماذا أصبح تعدّد المكوّنات الثقافية يشكّل تحدياً جِدّياً أمام الدولة ـ الأمة، وكيف أدى تعامل الدولة ـ الأمة معها إلى وقوع الدولة وبنائها الفكري في حالة الأزمة؟

أولاً: ظهور الدولة ـ الأمة

مما لا شك فيه أن التباينات الثقافية تُشكّل حقيقة مركزية في غالبية المجتمعات البشرية، فهي تشتمل على نواحي اللغة والدين والعرق والموروث الثقافي. وعلى أساسها ينشأ التنظيم الاجتماعي، بحيث تتكوّن الجماعة الاجتماعية، ويتآزر أعضاؤها استناداً إلى تلك التباينات. فالأخيرة تجمع أعضاء الجماعة الواحدة وتُميّزهم في الوقت عينه من الجماعات الأخرى.

وبناءً عليه، يقوم هذا المبحث على أساس فكرة فحواها أن هذه التباينات الثقافية هي أصل نشوء الظاهرة السياسية. فلو اتفقنا على ما تُؤديهِ من دور جوهري في تشكيل أساس التنظيم الاجتماعي، فلماذا لا تكونُ هي بعينها أساساً

لنشوء الظاهرة السياسية أيضاً، ولا سيما أن هذه الظاهرة لا تتولد أصلاً إلا داخل المجتمع وبواسطته؟ ويترتب على ذلك لزوم الإجابة عن تساؤلات عدة، منها: ما العلاقة بين الدولة والأمة؟ وكيف تعمل التباينات الثقافية على توليد الدولة عموماً، والدولة ـ الأمة خصوصاً؟ وما الذي يُميِّزُ الدولة ـ الأمة من الدول التي سبقتها في الوجود؟

في المُستَهل، لا بد من أن نعلم أن مصطلح «الدولة» (State) قد اشْتُقّ من المفردة اللاتينية «Status» التي تعني «الوضع» أو «الحالة»، وترجع هذه الأخيرة في استخدامها إلى الرومان. ومنذ أن نشأت هذه «الحالة» (Status) تمّ إضفاء نوع من التميز على الوجود الإنساني، بحيث شكّل وضعها الحيّ خصوصية الإنسان وتميّزه من وضع الحيوان، ثم تحولت إلى الصعيد الاجتماعي من حيث قيام المجتمع بإدارة هذه الحالة الحيّة بخلاف المجتمعات التي لا دولة لها، والتي لم تتطور بناها الاجتماعية، نظراً إلى عدم حيازتها للدولة[(١)]. ولم يُستعمل مصطلح «الدولة» صراحةً إلا في مرحلة إرساء الحكم المطلق في فرنسا إبّان القرن السادس عشر، ولم يكتسب معنى المؤسسة الشاملة ليكون بديلاً من مصطلح «الجمهورية» (Republic) إلا ابتداءً من القرن السادس عشر، بدليل أنه قد أخذ بالظهور في الوثائق الرسمية حوالى العام ١٥٤٠[(٢)].

ويستخدم مصطلح «الدولة» للإشارة إلى مدلولَين رئيسيين: فـ **الأول** هو كل الأشخاص والمؤسسات الذين ينتظمهم الإطار السياسي للمجتمع، بينما **الثاني** هو مؤسسة الحكومة، ومن ثم تقف الدولة في مقابل المواطنين. ومن الشائع استخدام هذا المصطلح بالمعنى الأول الشامل، فالدولة شكلٌ من أشكال الترابط، وإنها جماعة إنسانية منظّمة بشكل واع. وهي تختلف عن أشكال الترابط الأخرى من خلال الوسائل التي تستخدمها. وأما هدفها فهو الحفاظ على النظام والأمن، بحيث تُنجز هذا الهدف من خلال مجموعة من القوانين تُساندها القوة[(٣)]. «وهي في الوقت نفسه أداة لإقرار نوع من النظام الاجتماعي وتأمين نوع من تكامل

---

(١) جاك باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ترجمة نور الدين اللباد (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ص ١٠.

(٢) عبد العالي دبلة، **الدولة: رؤية سوسيولوجية** (القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٣) عبد الوهاب المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ٧١ ـ ٧٢.

الأفراد في الجماعة لمصلحة المجموع» وفقاً لموريس دوفرجيه(٤).

تأسيساً على ذلك، فإن الدولة هي التجسيد المجرد أو الرمزي (الأخلاقي) للتنظيم السياسي. فهي تختلف عن جميع التنظيمات الأخرى من ناحيتين رئيسيتين: تتمثل **أولاهما** في كون الانتماء إلى الدولة انتماء ذا طبيعة قسرية (Compulsory) بالنسبة إلى كل الذين يعيشون ضمن حدود إقليمها، باستثناء الذين يصنّفون على أنهم غرباء (Aliens) أو زُوارٌ مؤقتون. أما الناحية **الثانية** فهي أن الدولة تختلف في مظهرها عن كل مظاهر التنظيمات الاجتماعية الأخرى، من حيث أن سيطرتها السياسية سيطرة مطلقة. فالدولة وحدها دون غيرها بإمكانها الاستحواذ على ممتلكات مواطنيها الشخصية، وتستطيع حرمان المرء من حريته عبر سجنه، أو أن تعمل أخيراً على تجريده من حياته عِقاباً له على جريمة خطيرة قام بارتكابها، والأمر في كلتا الناحيتين مَردّهُ إلى «أن الدولة تمثل السيادة أو القوة السياسية العليا التي تنبثق أصلاً عن قدرتها على احتكار استخدام القوة ضمن نطاق إقليمها»(٥).

وبناءً على ذلك، فإذا ما تم تبرير وجود الدولة من حيث كونها عاملة على حماية حياة الفرد وحسب، فإن الدولة بذلك لا تشتمل بذاتها على أية غاية، التي من المفترض أن تكون مستقلة عن وظيفة الدولة. ومن أجل تبيان ذلك، فقد عمل مايكل أوكيشوت (Michael Oakeshott) على إجراء تمييز ما بين الدولة من حيث كونها «علاقة مشروع» (Enterprise Association) وكونها «علاقة مدنية» (Civil Association). فمن الناحية **الأولى**، حيث الدولة هي علاقة مشروع، فإن أفراد الشعب يتقاسمون هذا المشروع، وتعمل الدولة باعتبارها وكيلة عنهم في تحقيق المشروع وإنجازه. وقد يكون الأخير دينياً، ومن الممكن أن يكون علمانياً أيضاً. أما الناحية **الثانية**، حيث الدولة هي علاقة مدنية، فإن هذه العلاقة تكون ما بين أفراد ذوي أهداف متباينة، «بحيث تعمل الدولة على إتاحة السبيل أمام استمرارية مدنية هذه العلاقة دون أن تكون الأخيرة بحدّ ذاتها في صميم غاية الدولة»(٦).

---

(٤) موريس دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨١)، ص ١٢.

(٥) John A. Perry and Erna K. Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, 11th ed. (Boston, MA: Pearson Education Inc., 2006), pp. 370-371.

(٦) John Hoffman and Paul Graham, *Introduction to Political Theory* (London: Pearson Education Limited, 2006), p. 179.

وبما يَعنيهِ ذلك، أن غاية الدولة في الحالة **الأولى** إنما تتجسّد في تحقيق المشروع، وهي بذلك غاية معبّرة عن غايات الأفراد الذين يعيشون أصلاً من أجل تحقيق مثل أعلى في الحياة، وهذه الحالة تعكس حقيقة الدول الدينية عادة والدول العلمانية أحياناً، ولا سيما حين تكون الأخيرة في بداية نشوئها وقيامها. أما في الحالة **الثانية**، حيث تكون الدولة عبارة عن علاقة مدنية، أي علاقة غير دينية، فإن هذه العلاقة تكون قد ترسّخت في الدولة، وأصبحت من قبيل الأمور الثابتة فيها، بحيث يتم بموجبها تنظيم العلاقة بين الأفراد والدولة. وفي مثل هذه الوضعية تنفصل غايات الأفراد عن غاية الدولة، لأن الدولة قائمة أصلاً على أساس عدم التدخل في تنظيم تلك الغايات أو التعبير عن أي منها، ومن ثم فإن هذه الحالة تعكس حقيقة الدول العلمانية حصرياً.

وعلى هذا الأساس، فإننا **أولاً** لا نعتبر الدولة غاية في ذاتها، بل وسيلة لتحقيق أمرٍ سعى إليه أعضاؤها. ويمكن **ثانياً** استخلاص فكرة كون هذه الغاية ينبغي أن لا تعتبر بمثابة «أمرٍ مطلق» يمكن تفسيره بصورة ثابتة وغير قابلة للتغيّر، بل على النقيض من ذلك، إذ إنَّ ما يُعتبر حياةً كريمة (Good Life) بصفتها غاية، من المرجح أن تتغيّر بتغيّر وجهات النظر في الحاجات البشرية، وفي إمكانية إشباعها. ولكن ذلك يَستتبِعهُ أيضاً فكرة أن قيمة الدولة بذاتها، والفائدة المرجوّة منها، والطريقة التي تنظم بها، لا بد من أن تعتمد جميعاً على تقدير قيمة الدولة في مساعدة أعضائها على تحقيق الحياة الكريمة[٧]، أي بمعنى مدى قيام الدولة بمساعدة مواطنيها في تحقيق غاياتهم دون التدخل فيها بأي شكل؟

وفي ضوء المتقدم ذكره، يتبادر إلى الذهن عدة تساؤلات، من بينها: لماذا تسمّى الدولة بالدولة ـ الأمة؟ وما العلاقة بين الدولة والأمة؟ ثم كيف تبلورت الدولة ـ الأمة حتى غدت النموذج السائد؟

من الملاحظ ابتداءً أنه قُبيل الثورة الفرنسية في العام ١٧٨٩ لم تكن هناك من صِلةٍ بالضرورة بين الدولة بصفتها وحدة سياسية (Political Unit)، والأمة باعتبارها وحدة ثقافية (Cultural Unit). وقد شكّل الربط بين هذين العنصرين في مفهوم واحد الحقيقة الجوهرية التي دُشِّنتْ منذ ذلك العام في تاريخ الدولة ـ الأمة، ذلك لأن هذا المفهوم قد أصبح مستنداً إلى تسييس التباينات الثقافية

---

(٧) انظر: هـ. ر. ج. جريفر، **أسس النظرية السياسية**، ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة عبد الملك عودة (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦١)، ص ٤٤.

واللغوية للتعبير عن الدولة، مما يعني أن مفهوم «الدولة ـ الأمة» لم يبق سياسياً بصورة خالصة، فقد اكتسب عن طريق الأمة معنىً جديداً خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر استناداً إلى بروز فكرة الديمقراطية(٨). وهذا المعنى الجديد القائم على الديمقراطية والتباينات الثقافية واللغوية إنما يتجسد في السعي إلى تحقيق التجانس والتطابق ما بين الدولة والأمة. وتبعاً لذلك، فإن بالإمكان هنا التمييز بين متغيّر ديمقراطي مدني ومتغيّر قومي ـ (إثني)(٩). فوفقاً للتجربة الفرنسية، نجد أن الدولة ـ الأمة قد نشأت من خلال عملية تكوُّنٍ ديمقراطي مدني للأمة، حيث يتم التوكيد في هذه التجربة على الدولة. أما وفقاً للتجربة الألمانية، فيتم التشديد على المتغيّر القومي ـ الإثني، إذ يفترض بموجبه «أن يعيش كل أفراد الأمة المُتحضرة داخل حدود دولتهم الخاصة بهم، أو ينبغي أن يدخل الشعب والحضارة وإقليمها وسلطان دولتها تحت مظلة واحدة»(١٠)، متجسدة في الأمة.

وبناء عليه، فقد أصاب التغيير مضمون مفهوم «الأمة» (Nation)، إذ إنه فقد معناه اللغوي ليكتسب معنى سياسياً بصورة حصرية تقريباً، فامتلاك حكومة مستقلة غدا معياراً لوجود الأمة، رغم أن الدول المستقلة الصغيرة لم يصطلح على تسميتها بمفردة «الأمم» عموماً. وقد تحقق ذلك في القرن التاسع عشر، بحيث أصبحت الأمة تعني «الدولة»، وذلك من منظور المحكوم لا الحاكم. ودليل ذلك أن قاموس الأكاديمية الفرنسية أصبح في عام ١٨٧٨ يُعرِّفُ الأمة بأنها: «مجموع الأشخاص المولودين في بلد ما أو المكتسبين لجنسيته ويعيشون في ظل حكومة واحدة»(١١).

---

(٨) Alfred Cobban, «The Rise of the Nation-State System,» in: John Hutchinson and Anthony D. Smith, eds., *Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1994), pp. 248-250.

(٩) إن مفهوم الإثنية (Ethnicity) مشتَّقٌ أصلاً من المفردة اللاتينية Ethnos، أي شعب أو قوم. وتبعاً لذلك، فإنَّ مفهوم «الإثنية» يشير إلى خصوصية جماعة ما على أسس اجتماعية وثقافية، التي بموجبها تختلف تلك الجماعة عن الأكثرية، وذلك بسبب خلفيتها القومية (National Background). ويُستخدم هذا المفهوم في يومنا الراهن للإشارة إلى المهاجرين خصوصاً، الذين يعيشون على شكل جماعات تتقاسم كل منها اللغة والثقافة والتقاليد والتاريخ، فضلاً على النَسَب المشترك، وهم يتميّزون من خلال هذه المُشتركات من باقي المجتمع، ولذلك يطلق عليها اسم «الأقليات الإثنية» (Ethnic Minorities)، انظر: Perry and Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, p. 186.

انظر أيضاً: المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥ و٤٧٠.

(١٠) انظر: كارستن فيلاند، **الدولة القومية خلافاً لإرادتها: تسييس الإثنيات وأثننة السياسة: البوسنة، الهند، باكستان**، ترجمة محمد حديد (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١١) Cobban, «The Rise of the Nation-State System,» pp. 245-246.

وبناءً على هذا الأساس، فقد غدت الدولة فيصلاً ما بين الأمة وغيرها من الجماعات، إذ وفقاً لروبرت جاكسون (Robert H. Jackson)، «فان الجماعة سواءً أكان اهتمامها منصباً على تحقيق شروط الاستقلال السياسي أم كانت في حال المحافظة على استقلالها أم كانت في وضعية استرداده، فإن الجماعة الساعية في ذلك يمكن أن نطلق عليها تسمية «الأمة». وبعبارة أخرى، إن الأمم هي عبارة عن جماعات تمتلك استقلالها السياسي أو لديها الرغبة في تحقيقه أو تستذكر أنها كانت تحوزه ذات مرة، وتتطلع إلى استعادته مجدداً. وبذلك تختلف الأمة عن الجماعات الإثنية التي تستبعد من نطاق اهتماماتها التركيز على حيازة الاستقلال السياسي»[١٢].

هذا التلاحم ما بين الدولة والأمة تحقق بواسطة القومية، فهي التي أضفت البعد السياسي على الأمة، وهي التي جعلت الدولة بمثابة الجسد السياسي والثقافي للأمة، وذلك سعياً من القومية إلى تحقيق حالة الانسجام بين الأمة والدولة. ومن هنا جاء وصف الأخيرة بالدولة القومية أحياناً، والدولة ـ الأمة في أكثر الأحيان.

وحيث إن القومية وفقاً لأميتاي إتزيوني (Amitai Etzioni) «عقيدة تمجد الأمة وتعتبرها قيمة جوهرية، وهي تؤثر إلى حدّ بعيد في شعور المواطنين بأنفسهم، وفي استقرارهم النفسي، وفي هويتهم، وتجعلهم يعتبرون الدولة ـ الأمة جماعتهم الأساسية. . . وحين تكون الدولة في أوجها ينظر إليها الناس على أنها شبه مقدسة، أو حتى أنها في خدمة ربهم مباشرة»[١٣]. فإن القومية تتجه نحو هدف رئيسي، هو بناء الدولة، وهي في الحين ذاته قائمة على «مبدأ عملي ـ ديناميكي مصحوب بالظواهر ذات الصلة بتعبئةٍ سياسية متنامية، ودرجة متصاعدة من التنظيم السياسي من أجل بلوغ هذا الهدف»، حيث إن «القومية بحكم كونها أيديولوجيا وحركة سياسية منظّمة، فإنها تطمح إلى تحقيق التطابق بين الأمة والدولة»[١٤].

---

(١٢) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس أُلقيت في الكوليج دي فرانس لسنة ١٩٧٦**، ترجمة الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١. وللمزيد من التفاصيل حول مفهوم الأمة واختلافه عن الإثنية والقومية، انظر: فيلاند، المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٧٠، قارن ذلك مع: Robrt H. Jackson, «Ethnicity,» in: Giovanni Sartori, *Social Science Concepts: A Systematic Analysis* (California: SAGE Puplication Inc., 1984), p. 211.

(١٣) أميتاي إتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٢٦٣.

(١٤) فيلاند، المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٨٥.

وتأسيساً على ذلك، نحن نعتقد بأنه من غير الصواب وصف الدولة بكونها كياناً معنوياً، بل الأصح القول إنها كيان مادي ـ أخلاقي، نظراً إلى أنها كيانٌ يجمع بين تجسيده لظاهرة القوة في المجتمع من ناحية، كما يُعدّ أداةً لتحقيق غاية المجتمع ومُثُلِهِ الأخلاقية من ناحية أخرى. ودليل مادية كيان الدولة هو المؤشرات الدالة على وجودها، التي هي أصلاً ذات طبيعة مادية، ومنها: الجيش، والجهاز الإداري، إضافة إلى الإقليم والشعب. أما أية غائية هذا الكيان فهي متمثلةٌ في القيم والأخلاق التي أقيمت الدولة على أساسها، ويتم بموجبها تحديد مسارها، فضلاً على مسار المؤسسات التي تتكون منها الدولة. ولعَلَّ الباعث الرئيسي على قيام هذه الثنائية في طبيعة الدولة هو الإنسان بذاته، ذلك لكون الإنسان في سعيه إلى إيجاد أي شكل من أشكال التنظيم، بما فيها الدولة، إنما يعكس ذاته ويعبّر عنها في صورة هذا التنظيم، أي بمعنى أنه يعمل على جعل التنظيم على صورته هو. ولذلك نرى تركيبة الإنسان المكوّنة من كيان مادي وكيان أخلاقي موجودة في معظم التنظيمات التي يكونها الإنسان نفسه. ومن ثم، فإن الجمع بين الدولة والأمة في بناء واحد هو من قبيل المحاولات التي يبذلها الإنسان، لربما عن لاوعي منه، للجمع بين كيانه المادي، أي ما هو كائن، وكيانه الأخلاقي، أي ما يجب أن يكون. فالدولة، وفقاً لهذا المنظور، هي صورة عن الإنسان بذاته متجلية على الصعيد التنظيمي.

ويمكن رؤية هذا التوجّه لدى الإنسان في مختلف انتماءاته السياسية وغير السياسية. فالكائنات البشرية لا تعيش فرادى، بل تنتمي إلى جماعات اجتماعية ذات حجوم متفاوتة. وهناك نوعان من الجماعات أكثر أهمية من غيرهما، هما: الكيانات الثقافية، والكيانات السياسية. واعتماداً على وجهة نظر تزفتان تودوروف (Tzvetan Todorov)، فإننا «جميعاً ننتمي، من جهة، إلى جماعات تمارس كل منها اللغة نفسها، وتسكن الأرض نفسها، ولها نوع من الذاكرة المشتركة كما تملك الأعراف نفسها. . . ومن جهة أخرى، فإننا ننتمي إلى جماعات تضمن لنا الحقوق وتفرض علينا واجبات ـ إذ نحن مواطنوها ـ كما يمكن أن تدخل في نزاع مسلح بعضها ضد البعض الآخر»(١٥). وليست تلك الكيانات الثقافية والسياسية إلا انعكاساً لتلك الطبيعة المركّبة السابقة الذِكر التي يتكون منها الإنسان. فحتى لو كان

---

(١٥) تزفتان تودوروف، **نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري**، ترجمة ربى حمود (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩٩.

الكيان ذا طبيعة ثقافية، فسيعمل الإنسان على تسخيره أداةً لتحقيق فكرة الدمج ما بين بنائهِ الأخلاقي وبنائهِ المادي، أي يجعلها صورةً عن ذاته.

وفي ضوء ذلك، ليست العلاقة بين الدولة والأمة علاقة ما بين شيئين منفصلين، بل هي علاقة بين شيئين يعّزز كل منهما الآخر ويتكّرر فيه. إنها، على نحو أكثر وضوحاً، علاقة بين شيئين يستبطنان بعضهما، فتتكرَّرُ الدولة في الأمة بقدر ما تتكرَّرُ الأمة في الدولة، بحيث إن نموذج الدولة لمجرد أنه «دولة»، فهو قومي بطبيعتهِ، حتى وإن كان يتبنى أيديولوجيا غير قومية. ونعني بذلك أنَّهُ يقوم موضوعياً، بحكم طبيعته، على إنتاج هويةٍ مركزية شاملة تشكّل أو تفترض نفسها محور الولاء والانتماء الشاملين. وفي كل الأحوال، سواء سبقتِ الأمةُ الدولةَ في التكّون أو العكس صحيح، فإنه مما لا شك فيه أن الدولة والأمة هما مما يدل عليه مفهوم «الدولة ـ الأمة» ويؤسسهُ مفهوم «الهوية القومية» (Nationality)، حيث يشير كلٌّ منها إلى بناء هوية مركزية متجانسة[16].

وما يعّزز هذه الفكرة القائلة إن القومية هي التي أوجدت العلاقة ما بين الدولة والأمة، هو تفسير عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (Max Weber) لكيفية نشوء تلك العلاقة، وذلك بقوله: «إن كل سلطة جماعية، يتم اكتسابها من قبل أعضاء الهوية القومية (Nationality)، ستقودهم نحو البحث عن المزيد من تلك السلطة. وإن المعارضين لتلك السلطة سيجدون أنفسهم قد انساقوا أيضاً في هذا الاتجاه، سواء على نحو رسمي أو غير رسمي، وذلك حينما يشرع قسم كبير من أعضاء تلك الهوية في المطالبة بالسيطرة على الدولة أو على قسم منها... ومتى ما تمكنت الهوية القومية من جعل هذه السلطة بالإكراه جزءاً من صميم تماسكها الحديث النشأة، وتمكّنت من ربطها برموزها الجماعية، فإن تلك الهوية غالباً ما تَعتبِرُ نفسها أنها «أمة» (Nation)، وأن غيرها من الهويات القومية تراها هي الأخرى بهذه الصفة... وإذا ما نجح أعضاء الهوية القومية في جعل تنظيم الدولة الجديد منه أو القديم تحت تصرفهم، فإن الأمة حينئذ على الأقل ستغدو ذات سيادة، وستظهر الدولة ـ الأمة إلى حيّز الوجود»[17].

---

(١٦) محمد جمال باروت، **الدولة والنهضة والحداثة: مراجعات نقدية** (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٧) يعّرف ماكس فيبر الهويةَ القومية بأنها «جماعة من الناس تدفع باتجاه امتلاك السيطرة الفاعلة على سلوك المنتمين إلى تلك الهوية. إنها جماعة من الناس تسعى إلى تجهيز نفسها بالسلطة، وتزويدها بآلية إكراهٍ معينة حتى تكون قويةً بما فيه الكفاية بغية تنفيذ ما تصدره الجماعة من أوامر وعلى النحو المطلوب. ليساعدها ذلك =

اتساقاً مع هذا المنظور، فإن الهوية القومية متى وجدتْ في ذاتها القوة والاستطاعة، فإن ذلك سيدفع أعضاءها إلى اكتساب المزيد من السلطة لصالح جماعتهم، مما يقودهم بدوره إلى دفع الجماعات الأخرى من القبيل عينه إلى الانخراط في عملية حيازة السلطة، ثم السيطرة على الدولة، حتى تصبح الأخيرة تجسيداً لهوية الجماعة المهيمنة وقوميتها.

وهذا التحليل الثقافي لنشأة الدولة ـ الأمة إنما يركّز في جوهره على التباينات الثقافية، ولا سيما الخصوصيات القومية والإثنية والدينية التي تتمايز بموجبها الجماعات من بعضها البعض، بحيث إن هذا التحليل يجعل من تلك التباينات بمثابة القوة الدافعة لظهور هذه الدولة إلى حيّز الوجود، مما يدفعنا إلى طرح التساؤل الآتي: كيف عملت التباينات الثقافية ما بين الجماعات على خلق الدولة عموماً، والدولة ـ الأمة خصوصاً؟

إن الظاهرة السياسية، سواءً اتخذت شكل الدولة أو السلطة السياسية، ليست وقفاً على حضارة دون أخرى، ولا مجتمع دون غيره، بل هي ظاهرة عامة لصيقة بالوجود الإنساني المشترك. «فهي الظاهرة نفسها في جوهرها في كل الحضارات، وفي كل المجتمعات، غير أنها كانت وما زالت حتى أيامنا هذه تتخذ أشكالاً مختلفة باختلاف الخصائص المميزة للحضارات ودرجة تطور المجتمع الإنساني». وقد برزت هذه الظاهرة تدريجياً في بلاد الرافدين حوالى عام ٤٠٠٠ ق.م.، وذلك عندما نشأت نظم اجتماعية كبرى ناجمة عن التعايش بين الأسر المختلفة وقيام علاقات واسعة في ما بينها، بحيث تنازلت كل منها عن بعض سيادتها السياسية لصالح الوحدة الاجتماعية الكبرى(١٨). وقد عُرفتْ تلك النظم الاجتماعية بتسمية «المشتركات القروية للأرض»، وكان كلٌّ منها يتمتع بسلطتهِ السياسية الحاكمة والمتمثلة في مجالس شعبية، تَنتخِبُ لجنةً من شيوخ المشترك القروي، ويتولون مسؤولية حكمه وإدارة شؤونه ذاتياً(١٩). غير أن السومريين لم يستطيعوا الحفاظ على هذا النظام الذي شكّل قوام وحدتهم السياسية زمناً طويلاً،

= في بسط سلوك الإذعان الطوعي ما بين أعضاء الهوية القومية أنفسهم»، انظر: Max Weber, «The Nation,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, pp. 28-29.

(١٨) عبد الرضا الطعان وصادق الأسود، **مدخل إلى علم السياسة** (بغداد: جامعة بغداد، ١٩٨٦)، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(١٩) عامر حسن فياض وعلي عباس مراد، **مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط** (بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ٢٠٠٤)، ص ٦٣.

فنشأ عنه نظام دويلات المدن، وذلك قبل أن يعرفه الإغريق بحوالى ألفي عام. وقد تميّز هذا النظام المفكّك بالتنافس والصراع من أجل الهيمنة ما بين وحداته، إلا في بعض المجالات، كالدفاع ضد الأعداء الخارجيين والعلاقات التجارية، حيث جرى التعاون فيها[٢٠].

وتفسير هذا التطور النوعي في حياة الإنسان باتجاه إنشاء السلطة السياسية، ثم الدولة، يتمثل في فكرة أن الإنسان بحكم طبيعته الاجتماعية عاش منذ البدء داخل الجماعة التي كانت إما قبيلة أو عشيرة أو عائلة. وفي البدء أيضاً، لم يكن انتماؤه سوى إلى الجماعة التي تعمقت هويته بها، ومنذ تلك اللحظة انعكس «السياسي» في الصورة التي أوجدها المجتمع لنفسه، بحيث أظهر المجتمع وجهه المزدوج: مبدأ التنظيم والوجود المقدس. وباعث ارتباط التنظيم منذ ظهوره بالبعد الديني هو أن هذه المجتمعات أصلاً كانت مجبولة بالمعتقدات الدينية، التي تعمل على تنظيمها وتطويع سلوك أفرادها. ومن ثّم، فالمكان الحقيقي لتكوّن السلطة يتجسد في الجماعة، ولكن الارتباط بتلك المعتقدات الدينية عمل على تجذير فكرة التضامن الجماعي والطاعة، مما أسهم بدوره في ظهور علاقات سلطوية داخل الجماعة نفسها[٢١].

وإذا ما انتقلنا بدائرة الاهتمام إلى حالة الدولة في بلاد اليونان، سنلاحظ ابتداءً أن الفكر السياسي اليوناني قد اتسم بخاصيتين رئيسيتين: تتمثل **الأولى** في تركيزه المكّثف على فكرة المدينة السياسية واكتفائها الذاتي، بغية إيجاد حياة مشتركة يمكن لمواطني المدينة أجمعهم المساهمة فيها بنصيب. أما **الثانية** فهي مشتقة من الخاصية الأولى، وتتمثل في فكرة المواطنة (Citizenship)، التي يَتسنّى لمكتسبها إتيانَ نصيبهِ من تلك المساهمة، ليضمن بذلك مركزه الاجتماعي داخل الدولة ـ المدينة (City-state)[٢٢].

واستناداً إلى ذلك، فإن مفهوم المدينة (City) في الاصطلاح اليوناني واللاتيني القديم يُفيد معنى التنظيم السياسي في منطقة ما، إذ إن المدينة، قبل أن تكون أرضاً، هي عبارة عن هيئة جماعية تجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط

---

(٢٠) للمزيد من التفاصيل، انظر: الطعان والأسود، المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

(٢١) قارن مع: باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ص ١٤ ـ ١٦.

(٢٢) قارن مع: بطرس بطرس غالي ومحمود خيري عيسى، **المدخل في علم السياسة**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤)، ص ٣١ ـ ٤٩.

من العبادات والشعائر الدينية، بحيث سُمّيَ المنتمي إلى هذه الهيئة بـ «عضو المدينة» (Citoyen)[٢٣].

وبناءً عليه، فإن التباينات الثقافية التي اتخذت شكل القبيلة والعائلة قد أدّت مجدّداً الدور الفعال في إنشاء دويلات المدن اليونانية، بيد أنها تطورت في هذا الطور من التاريخ لتنعكس في تباين الأنظمة السياسية في بلاد اليونان، فضلاً على بلوغها المستوى الحضاري، وذلك من حيث تزايد إحساس اليونانيين ووعيهم بتمايزهم من الأقوام الأخرى.

ويمكن في هذا الخصوص الإتيان بآيتين رئيسيتين: الآية **الأولى** تتمثل في بروز فكرة عرقنة اللغة (Racialization of Language) من الناحية التطبيقية، ويقصد بها إضفاء الطابع العرقي على اللغة. فقد عمل اليونان على تصنيف الأقوام من حيث مدى قدرتها على بلوغ الحضارة، وذلك استناداً إلى اللغة التي تتحدث بها كل جماعة. فنلاحظ أن كلمة «البربري» (Barbarian) هي نتاج هذا التصنيف إبّان تلك الحقبة التاريخية، فهي مفهوم «عرقي»[٢٤] تمّ استخدامه حينئذ للتمييز العرقي اعتماداً على اللغة، وليس الصفات الظاهرية (Phenotypic Traits). وتبعاً لذلك، فقد مثّلتِ اللغة مؤشراً اجتماعياً على توفّر الأهلية اللازمة لنيل حقوق المواطنة في بلاد اليونان[٢٥].

أما الآية **الثانية** فتتجسد في ما ذهب إليه المفكر الهولندي يوهان هويزنغا (Juhan Huezenga) بخصوص حدوث تطور نوعي في الفكر اليوناني، وهو بروز مفهوم «الوطن» (Patris) للإشارة به إلى أرض الآباء والأجداد، إذ إنه «على أساس هذا التنبّه الرقيق إلى ما للإنسان من رقعة صغيرة من الأرض، فقد تسامى في اليونان التفاخر بمجتمع عام للهيلينيين على كل منْ لم يكن إغريقياً،

(٢٣) وجيه كوثراني، **هويات فائضة مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(٢٤) إن الاستخدام الأصلي لمفهوم العرق (Race) كان يشير إلى الخرافات الوثنية أو إلى عقيدة أي مجتمع لا يدين بالإيمان بالعقيدة اليهودية أو المسيحية. أما استخدامه المعاصر، فيشير إلى تلك الجماعة التي لا تعرف بالنظر إلى المؤسسات السياسية، بل من خلال النظر إلى علاقات الدين أو اللغة أو الروابط الإقليمية السائدة بين أعضائها. فالجماعة العرقية يكمن تمييزها من غيرها في اعتقاد أعضائها بالانتماء إلى أصل مشترك. انظر: أحمد عبد الحافظ، **الدولة والجماعات العرقية: دراسة مقارنة للسياسة الروسية تجاه الشيشان وتتارستان** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٥)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٥) Antonia Darder and Rodolfo D. Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism* (New York: New York University Press, 2004), p. 68.

وهم البرابرة... ولم يُحل هذا الإحساس لحظة دون نشوب أعنف أنواع العداوات المتبادلة بين قبائل الإغريق ودولهم، وربما جاز تسمية ذلك الإحساس باسم الوعي القومي، لا باسم القومية، ذلك لأن العالم الإغريقي لم يكن به مكان للقومية»(٢٦).

ومع وقوع اليونان تحت سيطرة الدولة الرومانية، واتساع الأخيرة لتشمل عموم حوض البحر الأبيض المتوسط، نجد أن التباينات الثقافية قد غدت محكومةً بفكرة «المَوطِن» (Patria) هذه المرة، التي صيغتْ لفظاً على غرار المفردة اليونانية «Patris»، ولكن منظور الرومان إلى المَوطِن وفقاً لرأي هويزنغا انبثق بصورة مستقلة إلى حدّ كبير عن المنظور اليوناني، إذ إنه «تطوّر في صورة عبادة أبطال أصيلة في قوميتها، وخُصّتْ بها فضائل الدولة ومجدها.... وقد ظل مُركِّزاً على مدينة روما ذاتها، بكل ما اجتمع لها من أماكن مقدسة وتقاليد ورموز، حتى بعد اتساع رقعة المملكة وانبساط لوائها على الإقليم بعد الإقليم». وفضلاً على ذلك، فقد استمر هذا المنظور متمتّعاً بطابع من النشاط والقوة نتيجة تبلورهِ في حياةٍ سياسية عملية امتازت بجودة التنظيم من الناحيتين التشريعية والدستورية(٢٧).

ويمكن تفسير هذا التباين ما بين اليونان والرومان من حيث تطور فكرة الوطن أو الموطن، وذلك بالإشارة إلى أن بلاد اليونان ظلت محكومة بالعادات والتقاليد القبلية، حالها من حال دويلات المدن السومرية، بالرغم من تطور الظاهرة السياسية في الأولى، إذ إن اتحاد المراكز السياسية فيها كان يتخذ شكل تحالفات عسكرية مؤقتة، والغاية منها مواجهة عدو خارجي لا ينتمي إلى فصيل المراكز المتنافسة. ومن ثّم، فإن مواجهة العدو الخارجي هو واجب الجميع دفاعاً عن أرض الآباء والأجداد، نظراً إلى اعتقاد المركز بصلة النسب والثقافة المشتركة مع المراكز الأخرى. ولهذا السبب أيضاً لم يبرز الوعي بالتباين الحضاري في ما بين دويلات المدن اليونانية، وإنما برز هذا الوعي في ما بينها وبين الحضارات والدول المجاورة لها، إما بفعل التبادل التجاري، كما كان الحال مع الدولة الفرعونية، أو بسبب التصادم العسكري، كما كان الحال مع الدولة الفارسية، في حين اختلف الحال في الدولة الرومانية، فالجماعة المهيمنة على المركز فيها شعرت

---

(٢٦) يوهان هويزنجا، **أعلام وأفكار: نظرات في التاريخ الثقافي**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ١١٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٨ ـ ١١٩.

بتباين حضاري شديد عن الجماعات الأخرى في أطراف الدولة، مما دفع الأولى إلى الولع الشديد برموز المركز وقيَمهِ، وإعلاء قيمة ومكانة كل منْ يسعى إلى خدمة المركز والتفاني في سبيله. ومن ثّم، فإن فكرة الموطن في حالة اليونان فكرة ذات طبيعة قبلية ـ عرقية، أما في حالة الرومان، فإنها تحولت إلى فكرة دينية ـ حضارية بفعل هيمنة المركز على أطراف شديدة التباين عنه دينياً وحضارياً.

وبالرغم من ذلك، فان فكرة «المَوطِن» (Patria) لم يكتب لها التطور النوعي في ظل الإمبراطورية الرومانية، بل إنها بدأت تتبلور داخل النظام الإقطاعي إبّان العصور الوسطى. وفي هذا الخصوص، لا بد من أن نحيط علماً بفكرة أن جذور هذا النظام كانت تنتشر في غرب أوروبا، حيث نَمت فيه خلال القرن الثامن الميلادي، وذلك من خلال عملية تُعرفُ بتسمية «عملية التطور الإقطاعي»، وتعني «تنازل السلطة المركزية في الدولة عن حقوقها وواجباتها بسبب ضعفها وعجزها عن مواجهة الأخطار المحيطة بها، مما دفع الملك إلى اختيار بعض ذوي النفوذ والبأس لينعم عليهم بحقوق وامتيازات في مناطق معينة مقابل شروط خاصة». فتكوَّنَ بذلك نظام هرمي اجتماعي ـ سياسي، كان الملك في قمته، والفارس العادي في قاعدته، بحيث كان التعاون في ميدان الحرب هو المحور الأساسي للعلاقات الإقطاعية بين السيد وأتباعه[٢٨].

واستناداً إلى رؤية هويزنغا، أخذت القومية في أوروبا تتطور تدريجياً، في ظل هذا النظام المفكّك، بحيث بدأ الغرب المسيحي تطوره السياسي على أساسٍ مزدوج:

١ ـ مثلٌ أعلى لسلطان عالمي للمسيحية.

٢ ـ واقعٌ مكوّن من تركيبات معقدة للسلطة وغير ثابتة، « فهي بربرية في طبيعتها ورومانية في تقاليدها. ثم حدث بالتدريج، على امتداد فترة ستة قرون كاملة، أنِ المسيحية اللاتينية نظمت نفسها في عدد من الممالك التي تتقابل والأسس القومية»[٢٩].

والملاحظ أن فكرة «المَوطِن» (Patria) قد أصبحت مجرد اصطلاح إداري،

---

(٢٨) للمزيد من التفاصيل، انظر: سعيد عبد الفتاح عاشور، **حضارة ونظم أوروبا في العصور الوسطى** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣ و٣٨٦ ـ ٣٩٨.

(٢٩) هويزنجا، المصدر نفسه، ص ١٢١.

وتجرّدت بصورة كبيرة من القيمة الانفعالية التي تمتعت بها إبّان عهد الإمبراطورية الرومانية، إذ غدت مستخدمة للإشارة بها إلى الإقليم (Territory). وفي مقابل ذلك، شاع استخدام المفهوم اللاتيني «Nation»، أي الأمة، بحيث لم تشتمل الأخيرة على أي معنى إداري أو سياسي في بداية الأمر، بل كانت تنطوي على قيمة انفعالية وعاطفية، «فهي الجماعة الداخلية التي أحّست بأنها قد اتحدت اتحاداً عنيفاً بمجرد أن بدا أنّ الآخرين، وهم الأجانب الخارجيون على أي حال، كانوا، يتهدّدونهم أو ينافسونهم. وجرت العادة بذلك الإحساس أن يُظهِرَ نفسه في صورة العداء، وأن لا يتجلى في صورة الوئام والاتفاق إلا نادراً»[٣٠].

وقد أدّى العامل الديني في هذه المرحلة التاريخية الدور الأبرز، وذلك من ناحيتين: الناحية **الأولى** أن الكنيسة كانت تبذل الجهود من أجل تحقيق رؤى مفكرها أوغسطين (Saint Augustine)، وكان الأخير مساهماً جدّ فاعل في صياغة البناء الفكري لنزعة الكنيسة العالمية، إذ إنهُ قد أوجد لها الهدف المتمثل في بناء «مدينة الله»، ثم وَطَّدَ لها وسيلة التحقيق على نحو عقيدي، وقد تجسدت في التنصير (Evangelization). وفي الوقت ذاته، صاغ أوغسطين للكنيسة هدفاً مرحلياً تمثّل في الرابطة المسيحية (Christian Commonwealth). وقد شرعت الكنيسة الغربية بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية عام ٤٧٦م في بناء «مدينة الله» عملياً[٣١]. وكانت حروب الفِرنجة (الحروب الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١)) إحدى الآليات الرئيسية في بناء هذا المشروع، ويعبّر عن ذلك محمد أسد بقولهِ: «كان للحروب الصليبية التأثير الأقوى على مَدَنيةٍ بدأت تَعي ذاتها. فمن وجهة النظر التاريخية كانت هذه الحروب تمثل أول محاولة قامت بها أوروبا، وكانت ناجحة تماماً، في سبيل النظر إلى نفسها على ضوء الوحدة الثقافية. . . . فقد رُفِعَتْ الرابطة الدينية إلى مقامٍ جديد، إلى قضيةٍ مشتركة بين جميع الأوروبيين على السواء، وهو المفهوم السياسي والديني للعالم المسيحي، وهذا المفهوم قد خَلَقَ بِدَورهِ المفهوم الثقافي لـ «أوروبا»»[٣٢].

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٣١) للمزيد من التفاصيل حول تأثير أوغسطين في الفكر الكنسي، انظر: حسام الدين علي مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢)، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٣٢) محمد أسد، **الطريق إلى الإسلام**، ترجمة عفيف البعلبكي، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٢١ ـ ٢٢.

وهذا يعني أنَّ فكرة «الرابطة المسيحية» بعد أن دخلت حيّز الممارسة، تحوّلت إلى أداةٍ بِيَدِ الكنيسة من أجل تحقيق عالمية مشروعها الديني عملياً من خلال الحروب الصليبية. ونتيجة للاحتكاك الحضاري مع الحضارة الإسلامية تولدت حِّدة الوعي بالتباين الديني لدى الأوروبيين وتمايزهم من المسلمين، الأمر الذي جعل الرابطة الدينية تتبوأُ مكانةً جديدة، وتجسدت في إضفاء الطابع الثقافي على مفهوم «أوروبا» إلى جانب مضمونه الديني. ومن ثّم أصبح الوعي بالتباين الديني مُعّززاً بالتباين الثقافي أيضاً لدى الأوروبيين تجاه غيرهم، ولا سيما المسلمين بفعل الحروب الصليبية.

أما الناحية **الثانية** لدور العامل الديني، فقد تمثّل في فشل المشروع الكنسي داخل أوروبا في بناء الرابطة المسيحية، وذلك بفعل الانشقاقات الدينية التي برزت منذ القرن الثالث عشر. فقد أصبحت الكنيسة الإنكليزية مستقلة فعلياً عن كنيسة روما، وكانت الكنيسة الفرنسية سائرةً في الاتجاه عينه. ولكن مع بروز البروتستانتية «حدث في القرن السادس عشر ذلك الانفصال الكبير عن روما، الذي قضى إلى الأبد في كل من إنكلترا ونصف الأراضي الألمانية واسكتلندا والشمال الاسكندنافي على ما استمتعت به الكنيسة القديمة من سلطانٍ مطلق». ومما ساعد في ازدياد شدّة هذه الانشقاقات هو تكّيف البروتستانتية مع الظروف السياسية وإثارتها للوعي القومي داخل أوروبا[٣٣].

واستناداً إلى هذا المنظور، فقد أخذت التباينات الثقافية تزداد بروزاً وتبلوراً، إذ إنها تجاوزت المستوى القبلي إلى المستوى الديني، ولا سيما على الصعيد الداخلي، حيث التباينات اللغوية والقومية ما بين الجماعات الثقافية في أوروبا.

ومن ثّم، فإنَّ تحريك العامل الديني للتباينات اللغوية والقومية انعكس على الكيانات السياسية نفسها، فقد أخذت هي الأخرى بالتبلور تدريجياً، رغبةً من النخب السياسية في الانفلات من سيطرة الكنيسة عبر توظيفها لتلك التباينات نفسها، أي بمعنى توظيف الوعي بالتباين القومي واللغوي. وبناء عليه، فقد دشّنت عملية الترابط ما بين الوحدات القومية والكيانات السياسية، بحيث اكتسبت التسمية العصرية لـ «الشعوب» (Peoples) معناها ودرجت في التداول. فهناك الإيطاليون والفرنسيون والألمان والإسبان. . . الخ. ومع ذلك، فإن كل

(٣٣) هويزنجا، **أعلام وأفكار: نظرات في التاريخ الثقافي**، ص ١٣٨.

واحدة من تلك الوحدات كانت ما تزال تحتوي على قدر جدّ كبير من التنوّعات الإثنية واللغوية والجغرافية[٣٤]. ويعبّر تشارلز تيلي (Charles Tilly) عن التحولات ذات الصلة التي مرت بها أوروبا خلال القرون الوسطى، وأثر التباينات الثقافية فيها، وذلك بقوله: «في عام ٩٩٠ لم يكن في عالم الإقطاعيات والسادة المحليين والغزاة العسكريين والقرى المحصّنة... ما يُنبِئُ بقدوم الدولة القومية المستقبلي. وفي عام ١٤٩٠، كان المستقبل مفتوحاً على احتمالات عدة، فعلى رغم تزايد استخدام مفردة «المملكة»، إلا أنَّ إمبراطوريات من هذا الطراز أو ذاك ادّعتِ السيادة على معظم الأراضي الأوروبية... وفي الفترة التي تلت عام ١٤٩٠ أغلق الأوروبيون تلك الاحتمالات البديلة، واتّجهوا بِحزم نحو إقامة نظام من الدول القومية المستقلة نسبياً»[٣٥].

فمنذ نهاية العصر الوسيط، تجسدت استراتيجية المراكز القومية في إقامة نطاق سياسي متمحورٌ حول مركز (Center) متمايز من جملة البُنى الاجتماعية والثقافية المحيطة بكلٍ من المراكز الأخرى، بحيث يقوم ذلك المركز بالاستحواذ على كل أشكال الشرعية السياسية لمصلحتهِ، ويمارس وظائفه بطريقة شاملة من خلال إنشاء المؤسسات ونواة البيروقراطية العاملة على ترسيخ وتعميم سلطان المركز على الأطراف[٣٦]. فابتداءً من العام ١٣٠٠، ازداد تكوين النظم الإدارية في غرب أوروبا، بحيث إنَّ النظم الإدارية والقضائية والمالية في كلٍ من فرنسا وإنكلترا قد اكتسبت أهمية كبيرة عبر تمكين قبضتها بغية توطيد الأساس لسياسة قومية قوية. وبعد ذلك، قامت نزعة قومية في الحين نفسه على أساسٍ من مواقف ومطامح سياسية حقيقية، تختلط بها أو تسترها مثلٌ عليا مسيحية. بمعنى آخر، إن قوة اللاتين في الأراضي المقدسة، رغم كونها قد انكسرت، إلا أنّ إعادة الفتح ـ وهو الوضع الجديد للحروب الصليبية بوصفها مفهوماً سياسياً ـ ظلت الهدف المعترف به والمقرر لدى كل أميرٍ مسيحي[٣٧].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٣٥) ومن بين تلك الاحتمالات، فكرة تأليهِ الزعيم، أو تفكك المملكة وانهيارها، أو الفصل بين سلطة الحاكم وشخصهِ، أي مأسسة السلطة. انظر: شارلز تيلي، **الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ**، ترجمة عصام الخفاجي (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٣)، ص ٥٨ ـ ٥٩، وانظر أيضاً، باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ص ١٧.

(٣٦) انظر: برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة نخلة فريفر (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ١٣٤ ـ ١٣٧.

(٣٧) هويزنجا، **أعلام وأفكار: نظرات في التاريخ الثقافي**، ص ١٣٠.

ويعني ذلك أن إعادة احتلال الأراضي المقدسة في فلسطين أمسَتْ بمثابة مثال (Ideal) يتمّ السعي إلى تحقيقهِ، عبر مشروع سيطرة المركز على الأطراف، ومن ثم إعادة بناء فكرة الرابطة المسيحية، مما يؤكد فاعلية العامل الديني في هذا المشروع. ولعَلَّ الاختلاف الرئيسي بين مشروع سيطرة المركز على الأطراف والمشروع الكنسي هو أنَّ الأول يتم إنجازهُ بواسطة الأمراء المسيحيين، لا بواسطة رجال الدين والكنيسة بعينها.

ففي هذا السياق، كانت النخبة الفرنسية ساعيةً إلى نيل السلطان العلماني للبابا على كامل أوروبا لصالح الأمة الفرنسية. وقد سلكت النخبة الإنكليزية السبيل نفسه، بحيث تسبّب ذلك في نشوب أول صراع طويل الأمد اتسم بالطابع القومي، وتمثل في حرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا (١٣٣٧ ـ ١٤٤٠). ففي كلتا الدولتَين سار تماسك الوعي القومي بمحاذاة نمو الدولة نفسها، وأصبح عاملاً واضح الحدود والمعالم في الحياة السياسية. وهذا ليس بالأمر الذي أمكَنَ تحقيقهُ في أقاليم لم تتطور فيها سلطة مركزية ودولة موحّدة، مثل ألمانيا وإيطاليا[٣٨]. وما يؤكد هذا التزايد المتواصل لتغلغل المركز ونشر سلطانه على الأطراف هو واقع النظام الإداري للدولة الفرنسية، إذ تصاعد تعداد موظفيه ليصل إلى ٢٣٠ ألف شخص في نهاية القرن السابع عشر، بحيث أصبح هناك موظف واحد على امتداد ١٠ كم٢ لخدمة ٣٨٠ نسمة داخل فرنسا، ويُستثنى من ذلك تعداد المؤسسة العسكرية[٣٩].

ولكن ألا توجد هناك عوامل أخرى إلى جانب التباينات الثقافية، ولا سيما العامل الديني في أوروبا، ساعدت بأجمعها في بسط سيطرة المركز على الأطراف؟

هناك أكثر من عامل، إلى جانب تبلور التباينات الثقافية في أوروبا، أدّت جميعاً إلى بسط تلك السيطرة على الأطراف. ويعدّ برتران بادي (Bertrand Badie) من أفضل الذين بحثوا في تبيان ذلك. فهو يؤكد **أولاً** على فكرة «أن ابتكار الدولة قد نجم قبل كل شيء عن فعلِ المراكز السلطوية القائمة»، بحيث ساعدت ظروف العصر الوسيط نفسه في إيجاد كيانات سياسية خاضعة للسيطرة ذاتها، وفي جعلها تتأقلم مع المكان وتستقرُّ فيه. فقامت النخبة السياسية من «الأمراء على تركيز هذه العملية وتثبيتها، وعلى مضاعفة الروابط بين البلاط والجماعات التي

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٩) للمزيد من التفاصيل، انظر: بيير شونو، **الحضارة الأوروبية في عصر الأنوار**، ترجمة سلمان حرفوش (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠٠٣)، ص ١٩٣.

يُحكِمونَ سيطرتهم عليها»، أي باختصار كانت العملية تقوم على أساس ترسيخ سلطتهم من أجل ضمان أمنهم الذاتي، ومن أجل ضمان أمن رعاياهم[٤٠].

ومن ناحية **ثانية**، كانت الأطراف أصلاً تعاني الضعف والقصور في الأداء، وذلك بفعل عجز الفاعلين فيها عن توفير الأمن الداخلي. وفي الوقت ذاته، كان الكيان السياسي نفسه كياناً مُفتَّتاً من حيث كونه عبارة عن «تجمع واتحاد الطوائف ذات الطابع السياسي ـ تجاه كل الطوائف الأخرى، الدينية منها والاجتماعية والاقتصادية ـ التي انتظمت تدريجياً في دويلات». وبالتالي كان استمرار تَفتُّت هذا الكيان السياسي وقُصوره قد شكّل تهديداً بالنسبة إلى المركز وتوجّبَ عليه تعويضه[٤١]، وذلك عن طريق بسط سيطرتهِ المباشرة على الأطراف.

وضمن إطار هذه البيئة السياسية، كانت التباينات الثقافية تعمل على دفع تلك العملية إلى مزيد من التقدم، وذلك من خلال إدراك المركز والأطراف معاً بوجود صلات ثقافية تربطهم ببعضهم البعض وتجعلهم متباينين عن غيرهم. وبناء عليه، فقد تمخّضتْ إرادة واعية بذاتها لدى المركز في توجيه عملية سيطرته على الأطراف إلى أقصى مدى ممكن، بحيث لم يتولد ذلك لديه لمجرد أنَّهُ يحوز القوة مقارنة بالأطراف، بل أيضاً بسبب إدراك المركز خصوصاً لتباينهِ واختلافهِ ثقافياً عن المراكز السلطوية الأخرى، سواءً بالاستناد إلى اللغة أو المذهب أو العرق، مما أسهم بصورة فاعلة في تغيير زاوية نظر المركز إلى العالم المحيط به.

وعلى حد تعبير بندكت أندرسون (Benedict Anderson)، «من قِصَرِ النظر أن نظنّ أنَّ الجماعة المُتَخّيلة كأمّة تنمو ببساطة من أحشاء أو تَحلّ مَحلّ الجماعات الدينية والممالك السُلالية. ففي جوف هذا الانهيار للجماعات المقدسة واللغات المقدسة والسلالات المقدسة، كان هناك تغيّر جوهري في أنماط إدراك العالم، وقد أتاحت أنماط الإدراك هذه أكثر من أي شيء آخر التفكير في الأمة»[٤٢].

ومن ناحية **ثالثة**، يُلاحظ أنَّ المركز قد أجاد توظيفَ النظام الإقطاعي لصالحهِ، وعلى النحو الذي مهّد السبيل تدريجياً لهدم هذا النظام واحتكار السلطة

---

(٤٠) انظر: بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ص ١٢٧.

(٤١) قارن مع: المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٢.

(٤٢) بندكت أندرسون، «الجذور الثقافية للقومية،» ورقة قدمت إلى: **القومية مرض العصر أم خلاصه؟: ندوة**، إعداد فالح عبد الجبار؛ ترجمة غانم حمدون [وآخرون] (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٢١.

السياسية. فالمساعدات المالية والعسكرية التي كان يقدمها المُقطَعون كانت مرسومةً بدقة، ولا سيما الأولى منهما، بحيث عمل المركز على تسخير كل مساعدة متأتية من الأطراف في الإعداد والإنشاء لوظيفتي الإدارة والجيش الموحدتين، واللتين ساهمتا أول الأمر في رسم نطاق أنشطة الدولة. وينطبق ذلك أيضاً على صعيد القضاء، الذي كان مُسبقاً من حق المُقطَعين، ثم انتقل إلى صالح الملك، مما هيأ الأرضية الملائمة للاحتكار التدريجي لوظيفة الحكم(٤٣).

إلى جانب ما تقدم، فإن عملية سيطرة المركز على الأطراف هذه لم تكن تجري بمنأى عن تأثير العامل الدولي، بل كانت جارية في بيئة دولية مضطربة بفعل الحروب، ولا سيما منها ذات الطبيعة الدينية مع الدول الإسلامية في الأندلس والمشرق العربي، أو التي نشبت ما بين الدول الأوروبية نفسها.

وقد بيّن تأثير العامل الدولي، وتحديداً الجانب الأوروبي منه، كل من بول هيرست (Paul Hirst) وغراهام طومبسون (Graham Thompson)، وذلك بالإشارة إلى أنَّهُ بموجب اتفاقية ويستفاليا عام ١٦٤٨، تعهدت حكومات الدول الأوروبية «بوقف دعم إخوتها في الدين خارج حدودها عند دخولهم في نزاع مع حكومات دولهم. وإن الاعتراف المتبادل بين الدول بسيادة كل منها، وفي أهم قضية معاصرة، ونعني بها الاعتقاد الديني، يعني أن هذه الدول كانت مستعدة للتخلي عن بعض الأهداف السياسية مقابل تحقيق الهيمنة والاستقرار داخلياً»، إذ بفضل الاستقلال عن التدخل الخارجي الذي أقرّهُ هذا الاتفاق الدولي، استطاعت الدول فرض السيادة على مجتمعاتها. وبذلك، فقد غيَّرَ هذا الاتفاق من طبيعة النزاع بين السلطة السياسية والطوائف الدينية لصالح الطرف الأول(٤٤)، الأمر الذي يؤكد أن القبول دولياً بمبدأ عدم تدخل الدولة في شؤون الدول الأخرى قد أوجد بدورهِ بيئةً مستقرة داخلياً ساعدت المركز على تحقيق مشروعه، بحيث إنها لم تضمن بذلك عدم تدخل المراكز السلطوية الأخرى فحسب، بل تمكّنت من تأمين عدم تدخل الكنيسة أيضاً لصالح طائفة دينية معينة ضدّ المركز بذاته أو ضدّ طوائف دينية أخرى.

(٤٣) للمزيد من التفاصيل، انظر: بادي، المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣١.

(٤٤) بول هيرست وغراهام طومبسون، «العولمة ومستقبل الدولة القومية،» ترجمة مجيد الهيتي، ورقة قدمت إلى: **ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية**، إعداد فالح عبد الجبار (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ٢٥٥.

بناءً على ذلك، فإن الدولة منذ نهاية القرون الوسطى لم تجد في فكرة توفير الأمن ميزةً لها وحسب، وإنما كانت أيضاً مصدراً رئيسياً للقبول بعملها، ولا سيما «أن الواجب السياسي لم يعد له من أُسسٍ مسبقة ترتبط بالعقيدة الدينية أو حتى بالإخلاص، بل كان هذا الواجب يُستمدّ من مُعايَنة المنفعة مُعايَنةً عقلية»، وفقاً لتعبير بادي(٤٥). وتمثلت هذه المُعاينة والتمحيص العقلي في فكرة الربط بين الأمن وبَلوَرة الوعي القومي والتماسك الداخلي للدولة، وليس على أساس الانتماء الديني أو الولاء للأمراء الإقطاعيين.

وفي ظلّ هذه البيئة الجديدة، تولّد التركيز على الهوية القومية عن طريق تأكيد تمايزها من الهويات القومية المجاورة. وغالباً ما تحقق ذلك عن طريق نزاعات مسلحة ذات طبيعة جديدة في أوروبا، ما بين شعوب أخذت ترى بعضها البعض من زاوية أنهم «أعداء وراثيون»، بحيث غدت «الأمم تثبت هويتها من خلال تجنيد نفسها ضد محيطها، وضد الشعوب المجاورة لها»(٤٦). فالحروب الخارجية هذه قد تثير الخلافات والشقاق داخل الدول، ولكن لها تأثير آخر، فإذا هدّد العدو الخارجي وجودَ الدولة بشكل أساسي أو فُهِمَ على أنه يُهدّدُ وجودها، فقد تتبع ذلك نتائج إيجابية تتجسد في فكرة أن الحروب هي «التي تحول الناس إلى أُمّة». وبناءً على منظور صموئيل هانتنغتون (Samuel P. Huntington)، فإن ذلك يصدقُ على حالة أمريكا، على سبيل المثال، «فقد أثمرتِ الثورةُ الشعبَ الأمريكي، والحرب الأهلية أثمرتِ الأمةَ الأمريكية، والحرب العالمية الثانية ولّدت وعيَ الأمريكيين بالانتماء إلى بلدهم، إذ خلال الحروب الأساسية ضد التهديدات الخطيرة، تعّززت بقوة سلطة وموارد الدولة، وتصّلبت الوحدة الوطنية، فيما أُخمِدت النزاعات الداخلية الكامنة التي تثير الانقسام في مواجهة العدو المشترك»(٤٧).

واتساقاً مع ما تقدم، فإن المراكز السلطوية بعد اتفاقية ويستفاليا عملت على إحداث تغيّر جوهري في طبيعة الحروب ذاتها، إذ حولتها من حروب دينية إلى حروب ذات طبيعة قومية، لأن النوع الثاني تحديداً يُمكِّنُ المركز من تعزيز قبضته

(٤٥) بادي، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٤٦) باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ص ٥١.

(٤٧) صموئيل ب. هانتغتون، مَنْ نحن؟: **التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: دار الرأي للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٢٦٦. وللمزيد من التفاصيل حول دور الحروب في نشوء الدول وبلورة الوعي القومي، انظر: Michael Howard, «War and Nations,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, pp. 254-261.

على أطراف الدولة، وذلك من حيث تَمَكُّنهِ من احتكار القوة وممارستها عبر استنهاض الموروث القومي ورموزه، وفي الوقت ذاته تعمل هذه الحروب على تحييد السلطة الكنسية بحكم طبيعتها الدينية الشاملة. وهذا الأمر يساعد المركز على انتزاع المزيد من الشرعية وإضفائها على احتكاره للقوة، على أساس فكرة أنه ذو مشروع يستهدف تحقيق مصلحة كافة المواطنين ذوي الانتماء القومي المشترك، لا طائفة دينية معينة.

ولم يكن ذلك حالة خاصة بالولايات المتحدة الأمريكية، بل إنها شملت الدول الأخرى في أوروبا منذ القرن السابع عشر. ويُبيّن تيلي، في هذا الخصوص، أن الدول الأوروبية عملت على إنشاء وسائل قسر خاصة بها في مقابل حرمان سكانها من إمكانية الوصول إليها، بحيث تّم منع تشكيل الجيوش الخاصة، وغدا من قبيل المعتاد أن يتجابه وكلاء الدولة المسلحون ضد مدنيين غير مسلحين. ففي إنكلترا مثلاً، «قمع آل ثيودور الجيوش الخاصة، وقلّصوا سلطة الأمراء التي كان يتمتع بها كبار الملاك على امتداد الحدود الاسكتلندية، وقضوا على القلاع المحصّنة التي كانت ترمز إلى سلطة واستقلال المُتنفّذين الإنكليز الكبار. . . أما لويس الثالث عشر الذي حكم فرنسا. . . فقد حَطَّمَ من القِلاع أكثر مما بنى. ولكنه كان يبني قِلاعاً على الحدود ويهدم القِلاع في الداخل»، ليقلل بذلك احتمالات أي تمرّدٍ جدّي في المستقبل[٤٨].

وما يؤكد كون الحروب كانت باعثاً رئيسياً لنشأة الدولة ـ الأمة، ومؤثراً فاعلاً في بَلورة الهوية القومية، هو تزايد الحروب بصورة جدّ كبيرة، كلما اقتربنا من القرن التاسع عشر الذي عرف بأنه عصر القوميات، إذ كان معدل النزاعات الدولية ما بين عامي ١٤٨٠ ـ و١٨٠٠ هو نزاع واحد كل سنتين أو ثلاث، بحيث شهد منها القرن الثامن عشر ٦٨ حرباً، أما القرن التاسع عشر فقد شهد ٢٠٥ حروب ذهب ضحيتها نحو ثمانية ملايين قتيل[٤٩]، مما يبيّن أن ظهور الدول ـ الأمم أول الأمر في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية قد اعتمد شرطين رئيسيين: فالشرط **الأول** هو تطور الحكومة المركزية الحديثة، الذي تحقّق من خلال حكم الملوك المطلق ابتداءً من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. أما الشرط **الثاني** فهو نشوء النزعة القومية، بحيث تجسّدُ فكرة تقرير المصير

---

(٤٨) تيلي، **الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ**، ص ٩٣ ـ ٩٤.

(٤٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٩١.

السياسي المشترك لجماعة اجتماعية تقطن منطقة محدّدة، وتَعتبِرُ نفسها ذات طابعٍ إثني وثقافي متميّز، وتسعى في الوقت عينه إلى تحقيق هدف السيادة الشعبية بدلاً من الحكم السلالي[٥٠].

وبناء على ما تقدم ذكره، فإن تبلور الهوية القومية، ولا سيما في القرن التاسع عشر، قد شكل العامل الارتكازي في اكتمال نضوج الدولة ـ الأمة. ولذلك، نجد من الضروري عقد مقارنة بين الدولة القديمة والدولة الحديثة، أي الدولة ـ الأمة، من أجل تبيان حدة الاختلاف القائم بين هذين النموذجَين للدولة، وخصوصاً من نواحي الهوية، واستخدام الإكراه، والتجانس السياسي والثقافي، وذلك بغية تأكيد فكرة أن الدولة ـ الأمة، بحكم طبيعة نشأتها وتكوينها، نموذج لا يكاد يشبه أي نموذج سابق للدولة، منذ نشوء هذه الظاهرة السياسية ودخولها حيّز الوجود.

ثانياً: مميّزات الدولة الحديثة مقارنةً بالدولة القديمة

يمكن في هذا السياق تحديد عدّة مميزات لا بد من التركيز عليها لعلاقتها الوثيقة بموضوع دراستنا، وهي كما يلي:

١ ـ الهوية

كانت الدولة قديماً بصفتها كياناً سياسياً تتميّز بأسلوب حياة مجتمعها المنظّم، حيث جسّد أسلوب الحياة، وليس الإقليم، محور الهوية والهدف الرئيسي للولاء. وعلى سبيل المثال، نجد أن الدولة ـ المدينة اليونانية قد عرّفت ذاتها وميّزتها باعتبارها تضمّ مواطنين يتقاسمون أسلوباً مشتركاً في الحياة. أما الإقليم الذي تشغلهُ الدولة، فلم يحظ إلا بقدر محدود من الأهمية السياسية والأخلاقية والقانونية. ففي مثل هذه الكيانات القديمة، كانت الحدود متّسمة بالنفاذية نسبياً (Relatively Porous)، بينما افتقرت الحدود الاجتماعية إلى عامل المرونة، وجرت حمايتها بكل حماسةٍ ويقظة. وفي مقابل ذلك، نجد أن الحدود الإقليمية للدولة الحديثة تتمتع بأهمية غير مسبوقة تاريخياً، فهي تشكّل الأساس المادي أو جسد الدولة الذي جرى بموجبه تمييزها، بصورة لا لبس فيها، من الدول الأخرى،

---

(٥٠) انظر: توم بوتومور، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة عادل مختار الهواري (الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ١٣٧.

حيث إن حدودها الإقليمية تُحيطُ بالمُنتمين إليها، وتُكسِبُهم هويةً جغرافية وسياسية مميّزة، بما في ذلك تسميتهم الجماعية (Collective Name)[٥١].

٢ ـ استخدام الإكراه

لم يكن المركز في الدولة القديمة قادراً قط على استدامة احتكارٍ كامل لوسائل العنف. فقد احتفظ كبار القادة العسكريين في غالبية هذه الدول بقدر كبير من السلطة. فضلاً على ذلك، كانت قوة المركز تعتمد بشكل شبه مباشر على التهديد باستخدام العنف تجاه الأطراف. ومن ثّم، تميّزَ طابع هذه الدولة بكونه طابعاً مركباً من قطاعات، ولم يكن المركز عادة يملك الوسيلة لفرض الطاعة على رعاياه في القطاعات النائية عند الأطراف إلا عن طريق استعراض القوة. ويعني ذلك، أن مستوى سُلطانها على العلاقات الاجتماعية كان منخفضاً نسبياً بخلاف ما هو شائع عنها. وفي مقابل ذلك، حازت الدولة ـ الأمة سلطات ذات سيادة، وذلك نتيجة عوامل عدة، وخصوصاً تقّدم سُبلِ الاتصالات وآليات الإشراف والمراقبة المكثفة. وبذلك استطاع جهاز الحكم فيها أن يحقق سيطرة إدارية على رعاياه تفوق كثيراً مثيلتها في الدول القديمة[٥٢]، لأن عملية سيطرة المركز فيها على الأطراف كانت عملية قائمةً على التخطيط الهادف والإدارة الواعية بالنتائج المترتبة على ذلك، وتضافر فيها العامل الديني ـ المذهبي مع عامل الوعي القومي، إلى جانب توفر القوة اللازمة من أجل تحقيق النتائج المرجوة.

٣ ـ التجانس السياسي والثقافي

خلافاً لواقع حال الدول القديمة، نجد أن تركيز الدولة الحديثة على التجانس السياسي والثقافي هو تركيزٌ راسخٌ في صميم الطريقة التي جرى بموجبها تعريف هذه الدولة وتكوينها خلال القرون الثلاثة الماضية، إذ كانت الدولة تتوقع من كافة مواطنيها الاشتراك في طريقة واحدة لتعريف أنفسهم وتحديد صلاتهم بها وببعضهم البعض. وكان هذا الفهم الذاتي المشترك هو مبدأها التأسيسي والفرضية الرئيسية التي تستند إليها، بعكس الدولة الحديثة التي

---

(٥١) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 179-180.

(٥٢) للمزيد من التفاصيل، انظر: أنطوني جيدنز، **بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٢٨٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآدب، ٢٠٠٢)، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

بمقدورها أن تتحمّل كافة التباينات، وأن تتساهل مع كل الأمور الأخرى ما عدا هذا الأمر، فهي تلجأ إلى استخدام كل ما أُوتيتْ من وسائل تعليمية وثقافية وأدوات قسرية وغيرها من أجل ضمان التجانس السياسي والثقافي لمواطنيها. وبذلك تُعدّ الدولة الحديثة مؤسسةً مُنخرِطة على نحو عميق في مُهمّةِ إضفاء خاصية التجانس والتطابق على مواطنيها، ونظراً إلى ذلك، فإنها تنظر بعين الشك إلى الجماعات الإثنية والدينية المُنَظّمة، وتشعر بأنها مصدر تهديد لها يتمثل في مقدرتها على التدخل والولوج في العلاقات القائمة بين الدولة ومواطنيها، ومن ثم إنشاء مراكز قوة تنافس الدولة على استقطاب ولائهم[٥٣].

اتساقاً مع ما تقدم ذكره، فإن الدول القديمة، مثل دولتي بلاد الرافدين ووادي النيل، كانت في حقيقتها تعبيراً عن واقع حال التباينات الثقافية فيها، وتحديداً القبلية والإثنية. والدليل على ذلك مُسمّياتها بذاتها، كالسومرية والآشورية والفرعونية، فهي إنما تعكس هوية إحدى الجماعات المهيمنة فيها التي تمكّنت من حيازة السلطة وإنشاء الدولة أو السيطرة عليها. وهذه الدولة لا تختلف في ذلك عن الدولة الحديثة، غير أن محل الاختلاف الجذري يتجسد في كونها لم تسعَ إلى تحقيق التجانس الثقافي لسكان الدولة، بل تركت التباينات الثقافية على حالها، ولرُبّما لم تنتهج سياسة خاصة بالتعامل مع مكوّناتها الاجتماعية عدا سياسة التهديد باستخدام القوة لضمان ولائها للمركز. وهذا ما يفسر بالتالي فكرة أن سيطرة المركز فيها لم تكن سيطرة مطلقة على مكوّناتها الاجتماعية والثقافية في أطرافها. أما الدولة ـ الأمة، فالحال فيها مختلف تماماً في هذا الشأن، إذ إن المركز كان أمام المشكلة الآتية: كيف يمكن الإفلات من قبضة المؤسسة الكنسية، ثم ضمان ولاء الأطراف في الوقت ذاته؟ فكان الحل الأمثل أمام الجماعة المهيمنة في المركز يتجسّد في انتهاج الوعي بالتباينات الثقافية، ولا سيما اللغوية والعرقية منها، كي تكون سبيلاً إلى ضمان ولاء الأطراف، حتى يغدو هذا السبيل بذاته عائقاً أمام تدخّل الكنيسة في هذه العملية، رفضاً أكان ذلك أم تأييداً، وذلك لكون الكنيسة ذات طبيعة دينية شمولية أو بحكم كون المركز والأطراف على مذهب ديني آخر. وبناءً على ذلك، فقد عمل المركز على تبنّي فكرة التجانس السياسي والثقافي، أي التعامل مع مواطنيها على أنهم وحدة سياسية وثقافية واحدة مع تحييد العامل الديني ضمن نطاق هذا التعامل.

---

(٥٣) Parekh, Ibid., pp. 182 and 184.

وعلى الرغم من تحول معظم الدول الأوروبية من الملكية المطلقة إلى الديمقراطية وتبنّي العلمانية، ولا سيما بعد قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩، إلا أن الدولة ـ الأمة قد استمرت في انتهاج المركزية في الإدارة والحكم. ويشير أنتوني ريتشموند (Anthony H. Richmond) إلى ذلك بقوله: «لقد احتفظت الدولة العلمانية بالكثير من الخِصال المميزة ذات الصّلة بالدولة الثيوقراطية، عدا أن القوة الفاعلة فيها قد تحوّلت من أيدي الملوك المستبدين إلى مؤسساتٍ برلمانية أكثر ديمقراطية ونظامٍ قضائي مستقلّ بصورة عامة، وفي الوقت ذاته، فإن السيطرة على نظام التعليم انتقلت من الكنيسة إلى الدولة، فضلاً على قيام عملية التخصّص الوظيفي في مختلف المؤسسات الشرعية. فالذي حدث هو أن إجماعاً عاماً قد تولّد بشأن نظام القيم السائدة وتجسد ذلك في القومية التي غدتْ بمثابة المبدأ الموحِّد والمركزي لهذا النظام»[٥٤].

هذا الأمر يؤكد أن الدولة ـ الأمة، كانت منذ أُولى مراحلها، قوة استيعابية (Assimilating Agency). فالجماعة المهيمنة في المركز لم تكن متسامحة عموماً مع التباين الإثني ضمن نطاق حدود الدولة، بحيث إن التماسك الداخلي، أي الاندماج الاجتماعي والثقافي للدولة ـ الأمة اعتمد أصلاً على فكرة التخلّص من الانتماءات والصلات الفرعية كالقبَلية والدينية والمناطقية مثلاً، من أجل خلق الولاء للوحدة الإقليمية للأكبر التي تقع تحت سيطرة هذه الدولة العلمانية. ومن ثم أصبحت القومية منذ القرن التاسع عشر هي الأيديولوجيا المهيمنة، فأضفت على الدولة مكانةً مثالية في مقابل رفضها الإبقاء على أية اتجاهات لغوية ودينية أو أية ميول أخرى قد تتناقض مع الولاء للدولة[٥٥].

والتساؤل الذي سيتبادر إلى الذهن في هذا السياق هو: لماذا استمرت الدولة ـ الأمة بعد تكوّنها بفعل الهوية القومية في انتهاج المركزية والاستيعاب في تعاملها مع أطرافها؟ وهل حققت هذه الدولة عملياً فكرة التجانس والتطابق بين وحدتها السياسية ووحدتها الثقافية؟

ربما من التفسيرات المميّزة لاستمرارية نهج الدولة ـ الأمة هو ذلك الذي بيّنهُ أ. عبد الوهاب المسيري. فهو يرى أنه «بعد سقوط الملكيات المطلقة، أبقَتِ

---

(٥٤) Anthony H. Richmond, «Ethnic Nationalism and Post-Industrialism,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, p. 291.

(٥٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩١ ـ ٢٩٢.

الدولةُ العلمانية القوميةَ المركزية على صفتها المُطلَقية، فما سقط هو المُطلَقية السياسية للملكية، وليس المطلقية المعرفية والأخلاقية والسياسية للدولة. ومن ثّم أصبحت الدولة هي الإله، أو على الأقل المبدأ الواحد والمطلق الواجب الوجود، الذي يُفسِّر كل شيء ويشكّل المرجعية النهائية للنسق المعرفي والأخلاقي. وبقيت الدولة مطلقاً وحيداً ومرجعيةً أخلاقية وفلسفية وسياسية جديدة للإنسان الغربي، يحظى بالإجماع القومي ويُوظِّفُ البشر في خدمته»(٥٦).

ومعنى ذلك، بعبارة أكثر وضوحاً، أن المركز أثناء عملية سيطرته على الأطراف وما بعدها، بالرغم من استناده إلى التباينات الثقافية في تحقيق ذلك، وعلى الرغم من تلاشي الصفة الدينية والأخلاقية لسلطة المركز السياسية، إلا أن ذلك لم يمنعه من الاحتفاظ بخاصية المركزية المطلقة التي تحكم الدولة عموماً، وذلك لأن المركز ذاته أخذ باستمداد هذه الصفة من مصدر فكري جديد، وهي العلمانية بدلاً من الحق الإلهي المقدس. فالعلمانية غدتْ نهجاً للحياة وأسلوباً للتعامل مع المكوّنات الدينية، وبغية استمرار الدولة ورسوخها، لا بد من أن تكون هناك أداة تساعدها في تحقيق ذلك، وفي الوقت ذاته تُكسِبُ هذه الأداةَ إطاراً فكرياً يساعدها على الاستمرار في نهجها المركزي تجاه الوحدة الاجتماعية، ومن ثم تكييفها مع هذا الإطار الفكري الجديد. ويرى كاتب السطور أن القومية بعد اكتمال تبلورها في القرن التاسع عشر أصبحت متّصفةً بالنزعة الاستيعابية، مما ساعد أيضاً في استمرارية إطلاقية الدولة، أي استمرارية مركزيتها السياسية والأخلاقية والثقافية، لأن القومية أصلاً قد تأثرت بالإطار الفكري ذاته، وباتت ذات طبيعةٍ علمانية، بدليل أن محور اهتمامها يتمثل في إعلاء مقام الأمة والدولة معاً ودفعهما باتجاه التطابق.

وبما أن المركزية تتطلب أن يصبح الواقع متجانساً نمطياً يشبه الآلة، فالدولة المركزية لا يمكنها أن تتعامل إلا مع وحدات داخلية متماثلة وقياسية. ومن هنا، تأتي ضرورة خضوع كافة مكوّنات الدولة إلى «مرجعية أُحادية مادية»(٥٧)، وذلك لأنه مع تزايد هيمنة هذه المرجعية يزدادُ ارتباط الأطراف

---

(٥٦) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ص ٨٠ ـ ٨١.

(٥٧) يعني المسيري بمفهوم «المرجعية الأُحادية أو الواحدية المادية» اختصار نهج الحياة وبنائه الفكري، بحيث يتم النظر إلى العالم من خلال قانون طبيعي مادي واحد، يسري على الإنسان والطبيعة معاً، ويستبعد فيه كل المقدسات. وتشكل هذه الرؤية المادية الإطارَ المعرفي لجميع الأيديولوجيات العلمانية الحديثة. لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٤٦٤ ـ ٤٦٥.

بالمركز. وهذا ما حاولت الملكيات الإطلاقية في أوروبا تحقيقه من خلال التغلغل في جميع قطاعات المجتمع(٥٨).

إلا أن هذه المركزية والنزعة الاستيعابية للدولة ـ الأمة لم تصلا بعد إلى غايتهما النهائية، أي تحوّل الأطراف صورة مطابقة عن المركز. فالدولة ـ الأمة في يومنا الراهن تعدّ في حكم المعدومة فعلياً، إذ لا يقطن في مثل هذا الكيان السياسي سوى ما يناهز ٤ بالمئة من سكان العالم، وإذا ما استثنينا اليابان، فلا يبقى سوى ١ بالمئة فقط من النسبة الإجمالية(٥٩).

وهنا لا بدّ من التساؤل عن أسباب ذلك، فلربّما يكون في طبيعة تكوّن الدولة ـ الأمة ومسار تطورها التاريخي والفكري ما يوحي بالإجابة: فهل هذه الواقعة هي مجرد نتاج عرضي أم أنها نتاج خلل هيكلي في تكوّن هذه الدولة بذاته؟ وإذا كانت مجرد نتاج عرضي، فكيف يمكن تفسير حقيقة أن ١ بالمئة فقط من سكان العالم يعيشون في ظلّ نموذج الدولة ـ الأمة؟ وإذا كانت نتاج خلل هيكلي، فإن من الأهمية بمكان تسليط الضوء على بواعث هذا الخلل وأصوله، وهل أنه ذو صلةٍ بانبعاث الهويات الإثنية والقومية في الدول ـ الأمم المعاصرة؟ وهذا ما سنحاول الإجابة عنه في المباحث التالية.

على أيّة حال، يمكن أن نخلص مما تقدم إلى أن فكرة فاعلية تأثير التباينات الثقافية في نشوء الدولة عموماً كانت في حالٍ من التطور التدريجي تاريخياً، إذ ابتدأت بالقبيلة والدين في الدول القديمة، وذلك بحكم كونهما الأساس الذي يقوم عليه التنظيم الاجتماعي، بحيث إنه رغم ظهور الدولة، إلا أن المركز لم يعمل بدوره على التخلّص من هذه التباينات الثقافية، لأنها ببساطة كانت تجسّد الأساس المادي الذي يقوم عليه نموذج الدولة القديمة. ثم اكتسبت الفكرة عنصراً جديداً، وهو الطابع الإقليمي ـ العاطفي المتمثل في الوطن (Patris)، أي أرض الآباء والأجداد لدى اليونان، أو الموطن (Patria) لدى الرومان. وقد نجم ذلك بفعل تطور الظاهرة السياسية من حيث استمرارية الكيانات السياسية في الوجود، واحتكاك الإنسان بصورة مباشرة مع السلطة السياسية، واكتسابهِ صفة المواطنة، أي

(٥٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٨، وجورج قرم، **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٠)، ص ٣٦.

(٥٩) للمزيد من التفاصيل، انظر: فيلاند، **الدولة القومية خلافاً لإرادتها: تسييس الإثنيات وأثننة السياسة: البوسنة، الهند، باكستان**، ص ٨٨ ـ ٨٩، وتيلي، **الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ**، ص ٧.

بمعنى الانتماء إلى كيان يتجاوز التكوينات الاجتماعية والدينية. ومع بلوغ القرن الثالث عشر، أخذت تلك التباينات تزداد عمقاً عبر اكتسابها عُنصرَي اللغة والعرق، فكانت ولادة أول إرهاصات فكرة الأمة (Nation) في العصور الوسطى. فالمجتمع الإقطاعي، ولا سيما بعد انهيار إمبراطورية الرومان الغربية عام ٤٧٦، أصبح مُكوَّناً من جماعات دينية وعرقية متباينة، ومدن محصّنة ومستقلة، وتجمّعات مهنية وتجارية، بحيث تتمتعُ جميعاً بقدرٍ من الاستقلالية والإدارة الذاتية، فكان الفرد ينتمي إلى هذه المكوّنات، ويستمد منها قيمه ورؤيته الذاتية. ومما ساعد على ذلك، هو تباعد هذه المكوّنات جغرافياً، وتلاشي السلطة المباشرة للمركز.

ومن ثّم، أخذت التباينات الثقافية تزداد في الرسوخ بفعل سُكنى الإقليم والاستقرار فيه، وذلك في إثر تفكك الدولة الرومانية وتحوّلها إلى إقطاعيات، وقيام نظام هرمي مكوّن من أمراء إقطاعيين ذوي امتيازات وصلاحيات تتناسب مع حجم الإمكانات المادية لإقطاعية كل أميرٍ منهم. وضمن إطار مثل هذه الظروف، بدأت عملية جديدة يقوم فيها المركز بإعادة سيطرته تدريجياً على تلك الإقطاعيات التي تنسجم معه ثقافياً، وتوطيد أواصره معها.

ثالثاً: بناء الدولة ـ الأمة ومحصّلاته

يُثيرُ المسار التاريخي الذي قَطَعتْهُ الدولة ـ الأمة الانتباهَ إلى الأساس الفكري الذي تمّ بموجبهِ بناء هذه الدولة، وتحديد مراحل البناء، وكيفية التوفيق ما بين ذلك الأساس الفكري ونتاجهِ العملي، أي بمعنى الآلية المفترضة التي تحدث في ظلها عملية بناء الدولة ـ الأمة.

لذا، وفي محاولةٍ لِتسليط الضوء على الصلة الوثيقة بين المسار التاريخي لهذه الدولة ومراحل بنائها ومحتواها الفكري، فقد عمدنا في بادئ الأمر إلى تشخيص تلك المراحل والسياسات المنتهجة فيها، ثم تبيان الكيفية التي تتولد بموجبها الدولة ـ الأمة، فضلاً على المحصّلات الناجمة عن ذلك.

١ ـ بناء الدولة ـ الأمة: المراحل والسياسات

هناك اتجاهان رئيسيان في تعريف مفهوم بناء الدولة (State-building):

الاتجاه **الأول** يُشدّدُ على فكرة أن بناء الدولة عملية تنموية اجتماعية ـ سياسية (Socio-political)، عادةً ما تستغرق فترة زمنية طويلة، بحيث تُتيحُ للمجتمعات

المُفكّكة في المُستهل أن تغدوَ مجتمعاً موحّداً متطابقاً مع كيان الدولة في نهاية المطاف. ولا يعني ذلك أن هذه عملية ستستمر تلقائياً، بل إنها قد تحدث أصلاً على نحوٍ قسري أو سلمي أو على النحوَين معاً، وهو السائد عملياً.

أما الاتجاه **الثاني**، فيؤكد أن بناء الدولة هو هدفٌ سياسي (Political Objective) في المقام الأول، بحيث يسعى الساسة من الخارج أو الداخل إلى خلق وتقوية نظام سياسي مُنشأ أساساً في ظل دولة ـ أمة، وذلك من أجل تحقيق مصالحهم، أو ابتغاء التعزيز من سلطتهم، والعمل على إضعاف سلطة خصومهم. ففي سياق الاتجاه الثاني، يدافع اللاعبون الداخليون عن نموذج الدولة ـ الأمة بهدف الاحتفاظ بالسلطة، أو أن اللاعبين الخارجيين هم الذين يسعون إلى تحقيق الهدف ذاته. وبالتالي، فإن بناء الدولة ضمن هذا الاتجاه يمكن أن يكون «استراتيجيا تنموية أو إمبريالية» منوطة بالظروف السياسية واللاعبين السياسيين(٦٠).

وهذا يعني أن الاتجاه الأول يركّزُ على بناء الدولة بصورة ذاتية من الداخل، بهدف خلق دولة ـ أمة متجانسة ثقافياً وموحّدة سياسياً واقتصادياً، وهو ما تُعنى به دراستنا هذه. أما الاتجاه الثاني فيُعنى خصوصاً بوصول جماعة معينة إلى السلطة، وتوجيه عمليات بناء الدولة من الخارج بصورة غير ذاتية، بحيث لا يكون التحديث والمُجانسة الثقافية بين المركز والأطراف إلا هدفاً عرضياً، وهو ما لا يدخل في صُلب اهتمام دراستنا.

بالإضافة إلى ذلك، لا بد من التسليم بالاختلاف القائم ما بين الأمريكيين والأوروبيين عموماً في التعاطي مع مفهوم بناء الدولة ـ الأمة؛ فالأمريكيون يعمدون عادةً إلى استخدام مفهوم بناء الأمة (Nation-building) بدلاً من الأول، بحيث إنه يعكس في طيّاتهِ التجربة القومية الأمريكية التي تشكّلت فيها الهوية الثقافية والتاريخية، إلى حدّ كبير، بتأثير المؤسسات السياسية. وعلى النقيض من ذلك، غالباً ما يكون الأوروبيون أكثر وعياً بالفرق ما بين الأمة والدولة، فيشيرون إلى إمكانية بناء الدولة بصورة إرادية ومدروسة، بخلاف الحال مع الأمة، مما يدفعهم إلى استخدام مفهوم بناء

(٦٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: Jochen Hippler, «Violent Conflicts Conflict Prevention and Nation-Building: Terminology and Political Concepts,» in: Jochen Hippler, ed., *Nation-Building: A Key Concept for Peaceful Conflict Transformation*?, translated by Barry Stone (London: Pluto Press, 2005), pp. 6-7.

الدولة (State-building)[٦١]. ولعَلَّ باعث ذلك هو أن بناء الدولة ـ الأمة في أمريكا قد اختلف عن مثيلهِ في أوروبا، حيث أنشأ القادة السياسيون في أوروبا دولةً، ثم حاولوا خلق أمة من الشعوب التي كانوا يحاولون حكمها، بينما في أمريكا نشأ وعيٌ جمعي بالانتماء إلى الأرض والجماعة ما بين الذين حاربوا في سبيل الاستقلال وحقّقوه، ثم أُنشئتِ المؤسسات السياسية لاحقاً، بحيث إنها على مدار القرن التاسع عشر لم تُشكِّل دولةً فعلاً بالمعنى الأوروبي[٦٢].

وهذا ما يفسر سبب الاختلاف الحاصل ما بين الباحثين حول: هل الهوية القومية سبقت الدولة في النشوء وكانت سبباً في قيامها، أم أن الدولة هي التي ولِدت قبل الهوية القومية، فعملت على إنشاء الأخيرة؟ فهذا الاختلاف هو في حقيقته ناجم عن التباين الحاصل في تجربة الدولة ـ الأمة وكيفية تبلورها ليس إلا.

ولا يمنعنا ذلك من تأكيد فكرة أن الإحساس بوجود قومية مشتركة، ليس وليد الطبيعة، ولم يكن موجوداً دائماً، إذ القول إن جميع القاطنين في إقليم معيّن يشتركون بهوية قومية واحدة إنما هي فكرة جديدة نسبياً في الكثير من الدول ـ الأمم، في حين إنها فكرة قديمة في عددٍ ضئيل منها، وذلك لكون تلك الفكرة تستغرق فترة زمنية طويلة حتى تترسّخ في المخيّلة الشعبية (Popular Imagination). لذا، يمكن القول إن الدول ـ الأمم لم تتولد بين عشية وضحاها، بل هي نتاج تلك السياسات المتأنية والمدروسة التي تشتمل عليها عملية بناء الأمة، التي تمّ تبنيها من قبل تلك الدول أنفسها لكي يكون بمقدورها أن تنشُرَ وتقوّيَ الشعور بالقومية[٦٣].

وفي ضوء ذلك، فإننا نرجّحُ الفكرة القائلة إن الدولة هي التي أنشأت الأمة والهوية القومية، وينطبق ذلك على حالَتي أوروبا وأمريكا معاً. فالقول إن الأمة هي التي أنشأت الدولة إنما هو قول قد يُجانب الصواب، ذلك أن تكوّن الدولة ـ الأمة

---

(٦١) قارن مع: فرانسيس فوكوياما، **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**، ترجمة مجاب الإمام (الرياض: دار العبيكان للنشر، ٢٠٠٧)، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦٢) هانتغتون، **مَنْ نحن؟: التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ص ١٢١، وأندريه هوريو، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ترجمة علي مقلد [وآخرون] (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٣) Will Kymlicka and Christine Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» *European Journal of Philosophy* (University of Sheffield), vol. 7, no. 1 (March 1999), p. 72.

في مَسارِهِ التاريخي إنما نجم أصلاً عن إرادةٍ واعية وتخطيطٍ هادف من لدن المركز في تعامله مع أطراف الدولة، بحيث أنه قد ساهم في بلورة الوعي القومي والانتماء المشترك. وكانت غاية المركز الرئيسية من ذلك هي الإفلات من قبضة الكنيسة وولايتها على الأفراد. فمفهوم الدولة ـ الأمة أو الدولة الحديثة بذاته مفهومٌ يشير في ثناياه إلى ذلك الصراع الذي دار بين السلطتين السياسية والدينية في أوروبا، أي الصراع بين مشروع الدولة الدينية ومشروع الدولة المدنية. وضمن هذا الصراع، كانت المراكز السلطوية قد أوجدت مشروعها الجديد، وذلك من خلال توظيف العامل الديني ـ المذهبي وعامل الوعي القومي والتباين اللغوي والعرقي.

وما يؤكد هذا الرأي طروحات عالم السياسة النرويجي شتاين روكان (Stein Rokkan)، إذ يعمل روكان على التمييز ما بين مفهومَي تشكيل الدولة (State Formation) وبناء الأمة (Nation-building)، وذلك بالإشارة إلى أن المفهوم **الأول** يُعنى بخلق مؤسسات الدولة، وخصوصاً الجيش والبيروقراطية ونظام الحكم. أما المفهوم **الثاني**، فيُركّزُ على صهر وتوحيد السكان حتى يصبحوا شعباً واحداً، من خلال الاستناد إلى الشعور بالانتماء المشترك الذي يتمخّض عادةً عن الاشتراك في اللغة والدين والتعليم والموروث التاريخي والثقافي(٦٤).

وبذلك يكون روكان قد أزال اللبس والإبهام الحاصل في استخدام مفهومَي بناء الدولة وبناء الأمة، إذ إن الأخير يشير أصلاً إلى عملية فرعية تحدث داخل نطاق العملية الأكبر والمتمثلة في بناء الدولة ـ الأمة، وكذلك الحال بالنسبة إلى مفهوم تشكيل الدولة.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن الدولة ـ الأمة قد تولدت نتيجةَ المرور بأربع مراحل، هي:

أ ـ تشكيل الدولة.

ب ـ بناء الأمة.

ج ـ الديمقراطيات الواسعة النطاق.

د ـ دولة الرفاه.

---

(٦٤) انظر: Ken Newton and Jan W. Van Deth, *Foundations of Comparative Politics: Democracies of the Modern World* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005), pp. 12-13.

فالمرحلتان الأولى والثانية تولّدتا بواسطة النخب القوية التي سعت خلالهما إلى الدمج بين سلطتها والاستقلال الإقليمي، بينما المرحلتان الثالثة والرابعة هما ذواتا طبيعة جدّ مختلفة عن غيرهما، وذلك من حيث تركيزهما على إعادة تشييد الدولة الناشئة داخلياً(٦٥)، بما يتلاءم مع التغيّرات السياسية والثقافية المتولدة عن المرحلتين الأولى والثانية. ويمكن توضيح كل من هذه المراحل على النحو التالي:

أ ـ تشكيل الدولة

بدأت هذه المرحلة في أوروبا منذ أواخر القرون الوسطى حتى تأسيس نظام الدولة الأوروبي (European State System) بموجب اتفاقية ويستفاليا عام ١٦٤٨، إذ بادرت النخب القوية فيها إلى العمل على توحيد إقليم الدولة. وغالباً ما كانت هذه النخب منتميةً إلى المراكز الحضرية، بحيث استهدفت ترسيخ سيطرتها على الأطراف والريف. وقد تحقق هذا التوحيد الإقليمي، على نحو رئيسي بواسطة وسائل اقتصادية وعسكرية. فمن أجل السيطرة على مختلف مناطق الإقليم وضمان خضوعها، تمّ إنشاء تلك المؤسسات ذات الصلة بتوفير الأمن الداخلي، مثل الشرطة والمحاكم، وفي الوقت ذاته تم تشكيل المؤسسات الخاصة بتوفير الأمن الخارجي، مثل الجيش والسلك الدبلوماسي. وإلى جانب ذلك، كان من الضروري إقامة المؤسسات المتعلقة باستحصال الموارد الاقتصادية، مثل الضرائب والرسوم المالية، من أجل تحسين المواصلات، وذلك لأسباب عسكرية في غالب الأحيان(٦٦)، أي بعبارة أخرى، شهدت هذه المرحلة عملية خلق جهاز دولة فعّال، بحيث يسيطر على مختلف أرجاء إقليم الدولة، ليتكوّن بذلك مجتمع سياسي (Political Society) من خلال جعل الدولة جسداً منظّماً سياسياً، بحيث يحوي المجتمع ويصوغ فيه الوعي الجماعي والشعور بالانتماء المشترك إلى الدولة(٦٧).

وقد لاحظنا مسبقاً أن المركز أراد بتكوين تلك المؤسسات إعادة سيطرته على

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٣. وقد طرح عالم الاجتماع الفرنسي فيليب برو فكرة مماثلة لفكرة شتاين روكان حول مرور الدولة بأربع عمليات رئيسية قبيل أن تغدو دولةً بمعنى الكلمة. وقد استند في ذلك إلى تجربتي الدولة ـ الأمة في فرنسا وإنكلترا. للمزيد من التفاصيل، انظر: فيليب برو، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٨٤ ـ ٨٨.

(٦٦) Newton and Van Deth, *Foundations of Comparative Politics: Democracies of the Modern World*, p. 13.

(٦٧) Hippler, «Violent Conflicts Conflict Prevention and Nation-Building: Terminology and Political Concepts,» p. 9.

الأطراف والتغلغل فيها، وذلك من خلال اجتذاب ولاء الأفراد عامّةً، والحؤول دون موالاتهم للأمراء الإقطاعيين، عبر إشعارهم بقوة المركز وسلطانه واحتكاك الأفراد بصورة مباشرة مع مؤسسات الدولة وموظفيها. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، كان المركز يعمل في الوقت نفسه على تجريد الأطراف من إمكانيتها العسكرية والاقتصادية ويوظفها لصالحه، لأن استمرار الأطراف في الاحتفاظ بهذه الإمكانيات كان من شأنه أن يُضعِفَ المركز ويحول دون نجاحه في استعادة سيطرته على الأطراف.

ب ـ بناء الأمة

وفي هذه المرحلة انصبّ الاهتمام على القضايا الثقافية المتجسدة في اللغة المشتركة والتباينات الدينية والتعليم الإلزامي. وكان الهدف الرئيسي من ذلك متمثلاً في خلق الشعور بهوية مشتركة، والشعور العام بالولاء للنظام السياسي ما بين جماعات متباينة كثيراً داخل هذه الدولة الجديدة. ومن أجل تحقيق ذلك، تمّ اعتماد التعليم الإلزامي استناداً إلى معيار اللغة المشتركة، «فالأساطير القومية ذات الصلة بالتجارب المشتركة والقدر التاريخي كانت تُخْلَقُ عادةً وتُعمّم من خلال النظام التعليمي». والى جانب ذلك، فإن التجنيد الإلزامي الذي شمل كافة البالغين لسنّ الرُشد قد ساهم بدوره في ترسيخ الشعور بالهوية القومية، «إذ أرادت النخب، وبواسطة تطوير هذا الشعور العام بالانتماء، أن تنتقل بالدولة إلى مستوى الدولة ـ الأمة»[٦٨].

فالتباينات الثقافية ما بين المركز وأطرافه لم تكن بالعمق والسعة ذاتهما اللذين كانت عليهما بينهما معاً، وبين بقية المراكز والأطراف الأخرى، أو على الأقل كان المركز يراها بهذا الشكل، مما دفعه ذلك إلى إيجاد معيار اللغة المشتركة بغية ترسيخ الصلات الثقافية بينه وبين أطرافه من خلال التخلّص من التباينات اللغوية الإثنية والمناطقية، التي كانت موجودة فعلاً، في محاولة من المركز لجعل الأطراف كافة صورة مطابقة له، وذلك عن طريق توليد القناعة والإيمان لدى عموم السكان بالانتماء إلى ثقافة مشتركة وتاريخ مشترك[٦٩].

(٦٨) Newton and Van Deth, Ibid., p. 14.

(٦٩) ويمكن مقارنة هذه الفكرة مع فكرة يوجين فيبر حول كيفية تحويل الفلاحين في فرنسا إلى فرنسيين ومواطنين، على أساس أن غالبيتهم لم يكونوا يُعرِّفون أنفسهم بأنهم فرنسيون، ولم يكونوا يُتقنون اللغة الفرنسية. انظر: غيا نوديا، «مناقشة في القومية والديموقراطية،» في: دانيال برومبرغ، معدّ، **التعدد وتحديات الاختلاف: المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟**، ترجمة عمر سعيد الأيوبي (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ١٠٦ ـ ١٠٩.

ج ـ الديمقراطيات الواسعة النطاق

وقد دُشِّنتْ هذه المرحلة في أواخر القرن التاسع عشر، وذلك بعد تمكّن عوام الناس (Masses) من الحصول بالقوة على الحق في المشاركة في صناعة القرار السياسي. فتولدت على أثر ذلك الدول الديمقراطية أو التي تعرف أيضاً بالديمقراطيات. وقد شهدت هذه المرحلة بدايات عملية المَأسَسة (Institutionalization)[٧٠]، وذلك في ما يخصّ نشوء أحزاب المعارضة. فقد حظيت بالقبول لدى الأنظمة السياسية آنئذ تلك الفكرة القائلة إن المعارضة السياسية تجاه الحكومة هي أمرٌ شرعي، فضلاً على قبولها بشرعية التغيير السلمي للحكومة من قبل الأحزاب وتناوبها على الحكم، وذلك استناداً إلى فكرة مفادها «أن الشرعية تُضفى على السلطة السياسية بواسطة المشاركة السياسية الواسعة والانتخابات»[٧١].

وفي هذه المرحلة، تحديداً، قام ذلك الترابط الوثيق ما بين الدولة ـ الأمة والليبرالية. ففي القرنين التاسع عشر والعشرين، شهد الغرب اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه **الأول** ابتدأ بإعادة التنظيم شبه الشامل للمجال السياسي، وذلك بالانتقال من كتلة مختلطة ومضطربة من الإمبراطوريات والممالك ودول ـ المدن والحاميات والمستعمرات، والدخول في نظام الدولة ـ الأمة، بحيث شرعت جميعها في انتهاج سياسات بناء الأمة، مستهدفةً بذلك نشر هوية قومية مشتركة، فضلاً على ثقافة ولغة موحدة داخل أقاليمها.

ويتمثل الاتجاه **الثاني** في الاستبدال شبه الشامل لكل أشكال الحكم غير الليبرالية بأنظمة حكم ديمقراطية ليبرالية. ومن الناحية الظاهرية، يبدو أن هذين الاتجاهين لا يجمعهما جامع، إلا أن حقيقة الأمر هي أن هناك ترابطاً جوهرياً ما بين الدولة ـ الأمة والديمقراطية الليبرالية[٧٢].

وهذا الارتباط الجوهري إنما يتجسّد في كون الدول ـ الأمم تعدّ الوحدات

---

(٧٠) ويقصد بـ «المَأسَسة»، العمل بفكرة الفصل ما بين شخص الحاكم وسلطته السياسية. ومن ثمّ، فإن القول بكون السلطة قد غدت سُلطةً مُمأسَسة، يعني أنها قد انتقلت من «أشخاص الحكام» الذين لم يعودوا يملكون منها سوى الممارسة إلى «الدولة»، التي تصبح منذئذٍ فصاعداً المالكة الوحيدة للسلطة. للمزيد من التفاصيل، انظر: جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(٧١) Newton and Van Deth, p. 14.

(٧٢) Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» p. 86.

الملائمة لتطبيق الطروحات السياسية الليبرالية. فـ «القيم الديمقراطية الليبرالية»[٧٣] المتمثلة في العدالة الاجتماعية والديمقراطية التشاورية والاستقلال الذاتي الفردي، قيمٌ لا يمكن زرعها وانتهاجها وفقاً لاعتقاد القوميين الليبراليين إلا في هذا الكيان الذي نطلق عليه تسمية «الدولة ـ الأمة»، أي في الدولة التي تمكّنت من جعل مواطنيها ذوي لغة وهوية قومية مشتركة، لأنهم بخلاف ذلك لن يبذلوا التضحيات من أجل هذا الكيان، ومن أجل بعضهم البعض. ووفقاً لمنظور ويل كيملكا، إذا ما صدقت هذه الرؤية، «فإنها بذلك تفسر سبب كون معظم الليبراليين هم من القوميين الليبراليين، وسبب سير الليبرالية والقومية جنباً إلى جنب في الحياة السياسية الغربية»[٧٤].

وهذا يعني، بعبارة أكثر وضوحاً، أن النخب القوية كانت أصلاً ذات توجّهٍ قومي، ومن ثم فإن نشر هذا التوجّه القومي، وبناء هوية قومية موحدة، كانا بمثابة الهدف المركزي لتلك النخب، لأنه من خلال الاعتقاد العام بوجود الهوية المشتركة سيبذل الجميع التضحيات لبعضهم البعض في وقت الشدة والرخاء. ومثل هذا التوجّه العام يستلزم بدوره مرجعيةً فكرية موحَّدة تُوفِّرُ الأرضية الملائمة لتحقيق هذا الهدف، بحيث يتم من خلالها التعامل مع الجميع على أساس تكافؤ الفرص، والمشاركة السياسية العامة، والاستقلالية الفردية، وذلك من أجل ترسيخ تلك الهوية القومية المشتركة.

وتأسيساً على هذا المنظور، فقد انتهج الليبراليون عموماً مشروع بناء الدولة ـ الأمة، بحيث «أضحى قيام دولة موحَّدة وقوية ومترابطة إقليمياً وذات سيادة، إحدى الفرضيات الرئيسية لليبرالية. فقد سلّم كل الليبراليين، تقريباً، بفكرة أن

---

(٧٣) ويمكن توضيح تلك القيم بإيجاز غير مخلّ على النحو الآتي: فالعدالة الاجتماعية (Social Justice) يقصد بها إتاحة الفرص المتساوية أمام جميع المواطنين، ومن مختلف إنحاء إقليم الدولة وطبقات المجتمع. أما الديمقراطية التشاورية (Deliberative Democracy)، فهي تعني أن الديمقراطية ليست مجرد آلية لجمع أصوات الناخبين، فالتصويت هو مجرد عنصر رئيسي من عملية أكبر في الحكم الديمقراطي، بحيث تبدأ هذه العملية بالتشاور العام في القضايا التي تستوجب النقاش بغية اتخاذ القرار المناسب. أما الاستقلال الذاتي الفردي (Individual Autonomy)، فيعني عدم انتهاج أي كبت أو تضييق تجاه الاختيار الفردي، أي تجاه ما اختاره الفرد من خيارات في حياته الخاصة بموجب الثقافة والممارسات الاجتماعية التي يؤمن بها. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٧٢، و Amy Gutmann and Dennis Thompson, «Deliberative Democracy: Beyond Process,» *Journal of Political Philosophy*, vol. 10, no. 2 (2002), pp. 153-174.

(٧٤) Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 228-229.

كل مجتمع بحاجة إلى مثل هذه الدولة، وبأنها أحد أهم المؤشرات المميزة للمجتمع المتحضر (Civilized). ولكي تدعم هذه الدولة من وجودها سياسياً وأيديولوجياً، وتخلق ثقافة سياسية وأخلاقية فردية، فقد قامت بتدمير المؤسسات والمجتمعات وطُرق الحياة التقليدية، وذلك بمساعدة الليبراليين أنفسهم الذين وفروا لها التبرير الأيديولوجي اللازم»، وفقاً لتعبير بيخو باريخ (Bhikhu Parekh)[٧٥].

ويُبيِّنُ كيملكا ذلك بجلاء حين يشير إلى أن بناء الأمة في هذه المرحلة قد انطوى على ثلاث سياسات رئيسية، هي:

(١) سياسة الهجرة الداخلية والتوطين (Internal Migration and Settlement Policy): بموجب هذه السياسة، قامت الحكومات القومية غالباً بتشجيع مواطنيها، في أحد أجزاء الدولة أو المهاجرين الجُدد، على الانتقال إلى جزء آخر من إقليم الدولة عينه، الذي يعدّ من الناحية التاريخية وطناً لأقلية قومية أخرى. ومن ثم، فإن انتهاج هذه السياسة بصورة واسعة النطاق قد تمّ عادةً بشكل مدروس لتكون سلاحاً بيد الأكثرية ضد الأقلية القومية، بغية الوصول إلى الموارد الطبيعية لإقليمهم أولاً، ومن أجل إضعافهم سياسياً ثانياً، وذلك عبر تحويلهم إلى مجرد أقلية داخل نطاق إقليمهم التاريخي نفسه. ومثال ذلك، قيام الحكومة الأمريكية باللجوء إلى هذه السياسة في جنوب غربي الولايات المتحدة، بغية إضعاف شأن السكان الأصليين، الذين كانوا أصلاً يعيشون في تلك المنطقة حين أُلحِقتْ بالولايات المتحدة في عام ١٨٤٨[٧٦].

وهذا يعني أن هذه السياسة تركّز اهتمامها على إضعاف الثقل الديمغرافي للمكوّنات المتباينة ثقافياً عن الأكثرية المهيمنة على مركز الدولة، لأن ذلك سيؤدي بالضرورة إلى إضعاف ثقلهم السياسي من خلال زيادة النسبة السكانية لذوي الثقافة المهيمنة في المناطق التي تَتَوطّنها تلك المكوّنات الثقافية تاريخياً، بالشكل الذي يؤدي إلى استيعابها كلياً على المدى البعيد، وفقاً لمرامي هذه السياسة.

(٢) الحدود وسلطات الوحدات السياسية الفرعية الداخلية (The Boundaries and Powers of Internal Political Sub-units): وفي نطاق هذه السياسة، تمّ رسم الحدود الداخلية على النحو الذي يُفضي إلى إضعاف الأقليات القومية،

(٧٥) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 34.

(٧٦) Kymlicka, Ibid., p. 73.

بحيث أن إقليمَ أقليةٍ ما قد يُقَّسم إلى عدة وحدات حتى يغدو قيام تلك الأقلية بأي عمل سياسي موحّد (Cohesive Political Action) من قبيل الأمور المستحيلة. ومثال ذلك قيام الحكومة الفرنسية بعد اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ بتقسيم إقليم الدولة إدارياً إلى ٨٣ وحدة إدارية. وقد أُريدَ بذلك تحديداً تقسيم الأقاليم التاريخية للباسكيين (Basques) والبريتون (Bretons) والأقليات الأخرى. وقد تلجأ الأكثرية في هذا السياق إلى سبيلٍ مُغاير، وذلك بأن يُستَوعَبَ إقليم أقليةٍ ما من قبل وحدة سياسية فرعية أكبر حجماً من أجل ضمان عدم تشكيلها أكثرية عددية داخل الوحدة الفرعية الجديدة. ومثال ذلك حالة السكان الأصليين في ولاية فلوريدا الأمريكية في القرن التاسع عشر[٧٧].

(٣) سياسة اللغة الرسمية (Official Language Policy): تتبنّى معظم حكومات الدول الديمقراطية لغة الأكثرية بوصفها اللغة الرسمية للدولة، بحيث يغدو جميع المواطنين مُجبَرين على تعّلم هذه اللغة، ذلك أن الطلاقة في استخدام اللغة وإتقانها هي من قَبيل الشروط المطلوبة للعمل في المؤسسات الحكومية أو التعامل معها. وبينما يتم الدفاع عن هذه السياسة باسم «الكفاءة» (Efficiency)، إلا أنها في الحين ذاتهِ قد انتُهِجتْ بهدف ضمان حتمية استيعاب الأقلية القومية من قبل الأكثرية المهيمنة ثقافياً. ومثال هذه السياسة قيام الحكومة الأمريكية بعد عام ١٨٤٨ بمنع التدريس باللغة الإسبانية في الجنوب الغربي من الولايات المتحدة واعتمادها اللغة الإنكليزية بدلاً من الإسبانية[٧٨].

يتّضِحُ مما سبق، أن هذه السياسات تستهدف إحداث تغييرات جذرية في البناءين المادي والفكري للأقليات المتباينة ثقافياً عن الأكثرية، حيث تبتغي السياستان الأولى والثانية إحداث تغييرات في الوجود المادي للأقليات المستهدفة، بالشكل الذي يقود إلى إضعاف قدراتها المادية، ولا سيما على صعيدي الثقل الديمغرافي والانتشار الإقليمي، الأمر الذي يوفر الأرضية الملائمة للسياسة الثالثة في تحقيق هدفها، المتمثل في الاستيعاب الثقافي، أي الولوج إلى داخل البناء الثقافي واللغوي للأقلية، ثم تغييره كلياً حتى يتحقق بذلك الاستيعاب الكُلي.

---

(٧٧) وهناك سبيل آخر لهذه السياسة، إذ قد تكون الأقلية مسيطرة شكلياً على الوحدة الفرعية دون امتلاكها السلطة الحقيقية فيها، بسبب قيام الحكومة القومية بإلغاء المؤسسات التقليدية للأقلية ذات الصلة باستقلالها الذاتي. لمزيد من التفاصيل، انظر: Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» p. 75.

(٧٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 78.

د ـ دولة الرفاه(٧٩)

هي المرحلة الأخيرة من عملية بناء الدولة ـ الأمة، وقد برزت إلى الوجود في الشمال الغربي من أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. وتم فيها الإقرار على نحوٍ مباشر بتبني السياسات الهادفة إلى تعزيز التضامن الاقتصادي ما بين مختلف فئات السكان. فقد أُنشئت خدمات الرفاه العام من أجل دعم المسنين والمرضى والمعاقين، فضلاً على الفقراء والعاطلين عن العمل، كما أن النظام الضريبي المتقدم، ومساعدات الدولة اقتصادياً لهذه الفئات، قد عَمِلا على تسهيل انتقال الثروات من الأثرياء إلى الفئات الفقيرة من السكان. ويعني ذلك أن دولة الرفاه تميزت بخاصّيتَي إعادة توزيع الثروة والمساواة في الفرص(٨٠). ومع ذلك، فإنّ عدداً ضئيلاً من الدول تمكّنت من اجتياز جميع تلك المراحل بصورة منظّمة ابتداءً من أواخر القرون الوسطى وحتى الألفية الثالثة، ومن هذه الدول كل من فرنسا وبريطانيا. ففي الكثير من الحالات، كان انتظام المراحل الأربع تلك يواجه انقطاعاً إما بفعل الثورة أو الحرب أو الاحتلال الأجنبي، ومثال ذلك ألمانيا. ولذلك، فليس من اليسير تحديد نقطة انطلاق بعض هذه المراحل أو تحديد المدة الزمنية التي تستغرقها(٨١).

لذا، فقد باتَ واضحاً أنّ المركز عبر سيطرتهِ على أطراف الدولة، وجعلهِ الليبرالية مرجعيتَهُ الفكرية، إنما كان يستند إلى برنامج متكامل، غايتهُ النهائية متجسدةٌ في خلق وضعية التطابق بين الدولة بصفتها وحدتهُ السياسية، والأمة

---

(٧٩) إن مفهوم دولة الرفاه (Welfare State) يعني الدولة المُنظِّمة لرفاهِ أفراد المجتمع، بحيث تتدخل الدولة في الاقتصاد بهدف جعل النظام الاقتصادي والاجتماعي أكثر مساواةً وعدالةً من حيث توزيع الموارد. وقد برز هذا المفهوم وتطبيقاته في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك لأسباب عدة، منها: معالجة مشكلة البطالة الواسعة النطاق ومعالجة الفرز الطبقي الحاد داخل المجتمع. والملاحظ أنَّ دولة الرفاه بقيت دائماً دولةً قومية، إذ من بين الأسباب الأخرى لقيامها هي رغبة السلطات السياسية في تعزيز التضامن الاجتماعي، بحيث كان إنشاء مؤسسات الرفاه العام منذ البداية جزءاً من عملية أوسع نطاقاً، وهي بناء الدولة. وهو ما دفع بأنطوني غيدنز إلى التأكيد أن «مَن يقول بدولة الرفاه فإنَّه يعني الدولة ـ الأمة». انظر: جيدنز، **بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية**، ص ١٧١ ـ ١٨٨.

(٨٠) Newton and Van Deth, *Foundations of Comparative Politics: Democracies of the Modern World*, p. 14.

وفي هذا المعنى، انظر: عمانوئيل فاليرشتاين، **استمرارية التاريخ**، ترجمة عبد الحميد الأتاسي، ط ٢ (دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠٠٣)، ص ٧٥.

(٨١) Newton and Van Deth, *Foundations of Comparative Politics: Democracies of the Modern World*, p. 14.

باعتبارها وحدتهُ الثقافية، وذلك من خلال العمل على اجتثاث التباينات الثقافية، وتحويل كافة المكوّنات الثقافية إلى بنيةٍ ثقافيةٍ واحدة، وفقاً لسياسات مُعدّة لهذا الغرض تحديداً. ومن جهة أخرى، نلاحظ أن هذه التباينات كانت تساعد المركز في بداية الأمر، لأنها تجعلهُ وأطراف الدولة متمايزين ثقافياً من المراكز والأطراف الأخرى. ولكن بعد سيطرة المركز على الأطراف، ظهرت تباينات ثقافية أخرى في داخل كيان الدولة الناشئة، فأصبحت تشكّل هذه المرّة عقبةً رئيسية أمام اكتمال مشروع بناء الدولة ـ الأمة، لأنها باتت تشتمل على عوامل التفريق والاختلاف ما بين الأكثرية المهيمنة ثقافياً، والمكونات الثقافية المتمايزة منها في اللغة والعرق والانتماء الديني والمناطقي، أو في بعضٍ منها مثلاً، وبالتالي ترفض فكرة الاندماج الكُلي في الثقافة السائدة.

وبناءً عليه، يكون جورج بوردو (Georges Burdeau) قد أصاب في هذا المجال بقولهِ: «علينا ألا ننخدع حول سمة هذه القِوى التي تَنتُجُ عنها الدولة، فهي ليست عفوية، كما الحركة التي تدفع الناس إلى التَجمُّع في مجتمع، وحتى إنها لا تساهم فيها غريزة كل واحدٍ مِنّا أو أذواقهِ، إذ إن الناس إذا انقادوا إلى ميلهم الطبيعي، فإن الحياة الاجتماعية لا تتجه بالتأكيد نحو شكل الدولة»[٨٢]، لأنَّ وجود ذلك البرنامج المتكامل والقائم على سياسات مدروسة، يعني أن هناك إرادة جماعية تقف على صياغة هذا البرنامج وتحقيقهِ. وهذه الإرادة تتجسد في الأكثرية الثقافية ونُخبتها المسيطرة على مركز الدولة.

وإذا كانت فكرة وجود الإرادة الجماعية تَصدُقُ على الدولة منذ ظهورها تاريخياً، فإنها تَصحّ بشكل خاص على الدولة ـ الأمة بعد تبني مشروع بنائها من قبل دُعاة الليبرالية، حيث إن الليبرالية قد أكسبتْ هذه الدولة الأساس الفكري اللازم، ثُمّ جعلتها ذات برنامج هادف، وفي الوقت نفسه ساعدتِ الدولة ـ الأمة في تعميم نموذجها داخل أوروبا وخارجها، حتى أمست هذه الدولة نظاماً عالمي النطاق ويعرف باسمها ذاته، وهو نظام الدولة ـ الأمة.

وتحقيق عالمية الدولة ـ الأمة قد توزّعَ على عمليتين واسعتَي الانتشار. فالعملية **الأولى** تمثلت في قيام كل مركز من المراكز القوية ببسط سلطته، إما على أقاليم تطالب بها المراكز الأخرى، وإما على منطقة ما بحيث تفوق فيها تكاليف

---

(٨٢) بوردو، **الدولة**، ص ٥٢.

وأعباء التواصل والسيطرة على المكاسب المتأتية عن تلك المنطقة بالنسبة إلى المراكز الأخرى. وقد هيمنت هذه العملية على تجربة بناء الدولة ـ الأمة في كل من فرنسا وإنكلترا وبروسيا وإسبانيا وغيرها من الدول. أما العملية **الثانية**، فتتمثل في الخلق المتعمد (Deliberative Creation) لدول جديدة بواسطة دول ـ أُمم أخرى، بحيث تكون الأولى صورةً عن الثانية. ومثال ذلك اقتطاع يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا من جسد الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى[٨٣].

فقد أدّت هاتان العمليتان المترابطتان معاً إلى جعل الدولة ـ الأمة نظاماً عالمي النطاق، وذلك بعد قطعهما معاً لِعِّدة خطوات، هي:

(١) تَشكُّلُ عدد قليل من الدول ـ الأمم مُستهدِفةً في البداية الكيانات السياسية الأخرى في أوروبا والمتسمة بحِّدةِ تنوعها الثقافي داخلياً.

(٢) تقسيم معظم أوروبا إلى دول ـ أمم متمايزة، وذلك عن طريق الحروب والتحالفات وغيرها.

(٣) امتداد نطاق الهيمنة السياسية والاقتصادية إلى هذه الدول من المجال الأوروبي باتجاه باقي أرجاء العالم، عبر إنشاء المستعمرات.

(٤) إنشاء دول مستقلة رسمياً، لكنّها خاضعة عملياً لهيمنة دول ـ الأمم تلك، وذلك من خلال إثارة التمرّد والثورة، وعن طريق الاتفاق الدولي.

(٥) نقل مشروع بناء الدولة ـ الأمة إلى تلك المستعمرات والدول الخاضعة، حتى يتوسّع بذلك إطار نظام الدول ـ الأمم ليشمل جميع أنحاء العالم[٨٤]، أي بمعنى جعله نظاماً دولياً.

وصِلةُ الوصل بين هاتين العمليتين، سواء التي شملت أوروبا أو التي شملت باقي أنحاء العالم، صلةٌ فكرية نجد أساسها في الليبرالية بذاتها، أي أن تفسير شمول تلك العمليتين للعالم بأسره يكمن في المرجعية الفكرية التي تستند إليها الدولة ـ الأمة.

---

(٨٣) Charles Tilly, «Europe and the International State System,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, p. 252.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

إذ وفقاً لتعبير باريخ، فإنَّ الدولة ـ الأمة بعد أن غدت دولةً ليبرالية في القرن التاسع عشر، «لم يكن بمقدورها الادعاء وعلى نحو مترابط فكرياً بأنها «تُمدِّنُ» الأعراق المتخلفة في الخارج، بينما هي تتخلى عن مثيلاتها في الداخل وتبقيها على حالها. والعكس صحيح، حيث إنها لم تتمكن من تعبئة القوة السياسية والعسكرية اللازمة لتنفيذ مهمة التمدين الخارجية (External Civilizing Mission) ما لم يكن شعبها على الصعيد الداخلي موحَّداً ومتحّمِساً للإسهام في تلك المهمة». والى جانب ذلك، فإن مُهِمّةَ توحيد الشعب تغدو أكثر يسراً إذا ما تم استقطاب كافة فئات الشعب حول مشروع خارجي مشترك يعود عليها بالنفع مادياً. وكما هو الحال في مختلف العقائد الثورية، فإن خلق الإحساس بوجوب القيام بأعباء رسالةٍ ما يعدّ قضيةً مركزية في المنظور الليبرالي، فضلاً على كونه عنصراً لا يمكن فصله عن بنائها الفكري(٨٥).

ويتّضِحُ من ذلك أن بناء الدولة ـ الأمة عمليةٌ تجري في اتجاهين، وفي آن واحد: الاتجاه **الأول** هو الصعيد الداخلي، حيث يتم فيه التخلّص من التباينات الثقافية. والاتجاه **الثاني** هو ممارسة الفكرة ذاتها على الصعيد الخارجي، بغية دعم العملية الأولى مادياً، وتيسير تحقيقها فعلياً، فضلاً على تعميم نموذج الدولة ـ الأمة عالمياً.

وإلى جانب ذلك، يرى كيملكا في تفسيره للصِلةِ القائمة بين الليبرالية والدولة ـ الأمة على الصعيد الداخلي، أن هناك أسباباً رئيسية تدفع الليبرالية إلى خلق الانسجام داخلياً والدفع نحو تكوين «ثقافة مجتمعية مشتركة (Common Societal Culture)(٨٦)، حيث «إن الاقتصاد الحديث يتطلب قوة عمل مُتنقِّلة ومُدرَّبة ومُثقَّفة في آنٍ واحد. ولذلك، غالباً ما يُعتبر التعليم العام الذي يقوم على أساس لغة مشتركة أمراً جوهرياً إذا ما أُريدَ لجميع المواطنين الحصول على فرص عملٍ متساوية في مثل هذا الاقتصاد. وكذلك، عادةً ما يُنظَر إلى فكرة اقتسام الجميع لثقافة مجتمعية مشتركة على أنها أمرٌ أساسي لتوليد التضامن الجماعي. . . وأن نوعية التضامن الجماعي المطلوب من قبل دولة الرفاه تقتضي أن يقوم لدى

---

(٨٥) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 35.

(٨٦) يعني كيملكا بمفهوم الثقافة المجتمعية «تلك الثقافة المتمركزة إقليمياً، والقائمة على أساس لغة مشتركة يتم استخدامها بصورة واسعة النطاق في مختلف مؤسسات المجتمع، وعلى صعيدَي الحياة العامة والخاصة». انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 209.

المواطنين شعور قوي بالهوية المشتركة والانتماء المشترك، لكي يبذلوا التضحيات تجاه بعضهم البعض... كما أن اقتسام لغة مشتركة يجعل أيضاً من اليسير على المواطنين الانخراط في النقاشات الديمقراطية»(٨٧).

وفي ضوء هذا المنظور، تتجلى فكرة أن الليبرالية حين تستهدف خلق الانسجام والتلاحم الداخلي إنما تستهدف بذلك التوفيق بين البناء الاجتماعي وأسسها الفكرية، وذلك لإدراك دُعاتها أن استمرارية تنوّع هذا البناء ثقافياً، وتباينه داخلياً، ستؤدي إلى جعله مصدر تهديد جدّ كبير للبناء السياسي وأساسه الفكري معاً. ومن ثمّ، فإن المساواة في فرص العمل والمشاركة السياسية والحرية الفردية، تقتضي جميعاً وجود مجتمع متماسك ثقافياً، ومتضامن اجتماعياً، بحيث تتلاشى فيه التباينات الثقافية، أو على الأقل يتم تحييدها، وإبقاؤها في منأىً عن المجال العام للدولة.

إن فكرة التخوّف من هذه التباينات الثقافية واللغوية قد أخذت بُعداً دينياً، وذلك حين ربطتِ الباحثة أنتونيا داردير (Darder) وزميلها رودولفو توريس (Torres) بين أمثال هذه التباينات والقصة التوراتية عن برج بابل، لتفسير أصل فكرة التخوّف من استمرارية التباينات عينها، إذ يعتقدان بكون الطروحات التي يقوم عليها هذا التَخوُّف «مرتبطة بشكلٍ وثيق بالتأثيرات الدينية، ولا سيما القصة التوراتية عن برج بابل، التي تُشير إلى أن الاختلافات اللغوية كانت عقاباً للبشر من الله تعالى. ومن ثمّ، فإن مثل هذه التأثيرات قد استخدِمت بسهولة لتبرير التصوّرات (العلمية) المبكرة لعلماء الأنثروبولوجيا، الذين اعتقدوا بأن لغة «البرابرة (Savages) ستختفي مستقبلاً، بحيث لن تكون هناك إلا لغة واحدة مُتفوِّقة يتم الحديث والتخاطب بها من قبل جميع سكان هذا الكوكب»(٨٨).

نستخلص مما تقدم، أن الليبرالية قد أسهمت بصورة فاعلة في بلورة الأساس الفكري لمشروع بناء الدولة ـ الأمة، وذلك بجعله مشروعاً متكاملاً ذا توجهٍ قومي وعلى مسارَين: يستهدف المسار **الأول** دمج الأقليات دمجاً تامّاً في

---

(٨٧) Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 29.

(٨٨) Darder and Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism*, pp. 71-72.

وللمزيد من التفاصيل حول كيفية استخدام هذه الرموز الدينية، ولا سيما قصة برج بابل، انظر: مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» ص ٢٥٦ ـ ٢٦٠.

ثقافة الأكثرية المهيمنة داخل نطاق الدولة، لكي تكون الأمة كياناً موحّداً ثقافياً، شأنُها شأن أُحادية كيان الدولة، وذلك من خلال انتهاج سياسات مُعدة للوصول إلى هذا الهدف تحديداً. فالتباينات الثقافية بعد أن كانت عامل تشجيع للمركز في الشروع بالسيطرة على الأطراف، فإنها أمست عامل تعويق لإتمامهِ عملية السيطرة هذه. وقد يكون ذلك هو السبب الرئيسي في إيجاد المسار **الثاني**، الذي تم فيه العمل على تعميم نموذج الدولة ـ الأمة عالمياً، عبر التخلّص من نماذج الدولة الأخرى، واستعمارها، وإنشاء دول ـ أمم جديدة، وذلك ابتغاء توفير الدعم المادي اللازم وخلق البيئة الخارجية الملائمة لاستمرارية المسار الأول، ليلتقي بذلك كِلا المسارَين في مصبٍّ واحد في نهاية المطاف.

وفي ضوء ذلك، يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: إذا كانت عمليتَا تكوين الدولة وبناء الأمة هما الأكثر بروزاً من بين مراحل أو عمليات بناء الدول ـ الأمم، فما هي يا ترى الكيفية التي تعمل بموجبها هاتان العمليتان معاً على توليد الدولة ـ الأمة؟ وهل أن هذه الأخيرة هي النموذج الوحيد الذي ينشأُ عنهما؟ سؤالان سنحاول الإجابة عنهما في ما بقي من مبحثنا هذا.

٢ ـ بناء الدولة ـ الأمة: الكيفية والنتائج

يرى محمد السيد سعيد أن الأمة تتميز من خلال ارتباطها بالنزعة إلى تكوين دولة خاصة بها. فالأمة والدولة تنشآن وتتطوران جنباً إلى جنب، وأيضاً قد تتحطمان معاً. «ومن ناحية أخرى، فإن تكوين الأمة وتكوين الدولة يتضمنان تأثير فعل كل منهما في الآخر. وهو فعلُ بناءٍ مُتزامن»، أي بمعنى أنه في الوقت الذي تعمل فيه الدولة على دفع عملية بناء الأمة، فإن الأمة في الوقت عينه تنزعُ إلى أخذ الدولة وضَمِّها إلى ذاتها في مواجهة البيئة المحيطة بها، ومن ثم جعل الدولة شأناً خاصاً بها[(٨٩)].

ويتفق كاتب السطور مع محمد السيد سعيد في أنَّ عمليتي تكوين الدولة وبناء الأمة عمليتان مُتزامِنتان. ولكن هذا التزامُن يبدأ مع لحظة شروع المركز في تكوين الدولة، لأن الأمة نفسها ما هي إلا وحدة ثقافية غير مكتملة، وحتى لو افترضنا وجودها قبل نشوء الدولة، فإن ذلك لا يعني أن في إمكانها بذاتها الشروع في مثل

(٨٩) محمد السيد سعيد، **الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية**، عالم المعرفة؛ ١٠٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ١٠١.

هذا المشروع الهادف، بل الأمر يتوقف على وجود النخبة القوية التي تمتلك مقوّمات القوة. ولعَلَّ من أهم تلك المقوِّمات: الانتماء إلى جماعة الأكثرية الثقافية، وسعي الجماعة عينها إلى الوحدة، وكذلك وجود أساس فكري واضح المعالم والتخطيط لإنجازه عملياً، وتوفر القدرة الاقتصادية للمركز إلى جانب ضعف الأطراف. فالأمة حتى لو تمتعت بجميع هذه المقوّمات، عدا النخبة القوية مثلاً، فلن يكون في وِسعِها النهوض بهذا المشروع وإيصالهِ إلى أقصى مداه. فهكذا كان الحال في كل من فرنسا وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا، وربّما الهند أيضاً.

واستناداً إلى هذه الرؤية، يمكن القول إنه في لحظة ابتداء عملية تكوينِ الدولة تدخلُ الأمة بدورها في مرحلة البناء والتبلور، بحيث تؤثر كل من هاتين العمليتين في الأخرى، وعلى نحوٍ متبادل. وفي الوقت عينه، هما عمليتان ذواتا توجُّهٍ ثقافي، بحيث تقوم الدولة أثناء عملية بناء الأمة بإكساب الأخيرة خصائصها، حتى تغدو الأمة صورةً عن الدولة من حيث التنظيم والتماسك الداخلي. ومن جانبها، تعمل الأمة، وتحديداً الأكثرية المهيمنة، على إكساب الدولة خِصالها الثقافية، أي لغتها ورموزها وهويتها عموماً، حتى يصبح من المتعّذَر تمييز الدولة منها.

وتتضمن هذه العملية المزدوجة نوعَين من المتغيّرات. فمن ناحية الدولة، هناك مجموعة المتغيّرات التي تتوقف عليها قدرة الدولة على بناء الأمة، ويمكن تسمية هذه المتغيّرات بـ «عوامل القدرة الاستيعابية» للدولة. أما من ناحية الأمة، فهناك مجموعة أخرى من المتغيّرات التي يتوقف عليها اتحاد الهوية القومية للأكثرية بالدولة(٩٠)، ويدعوها الباحث بـ «متغيرات الهوية القومية». فالنوع **الأول** يَشتمِلُ على القدرة الوظيفية للدولة والقدرة الاقتصادية والقدرة الأيديولوجية(٩١).

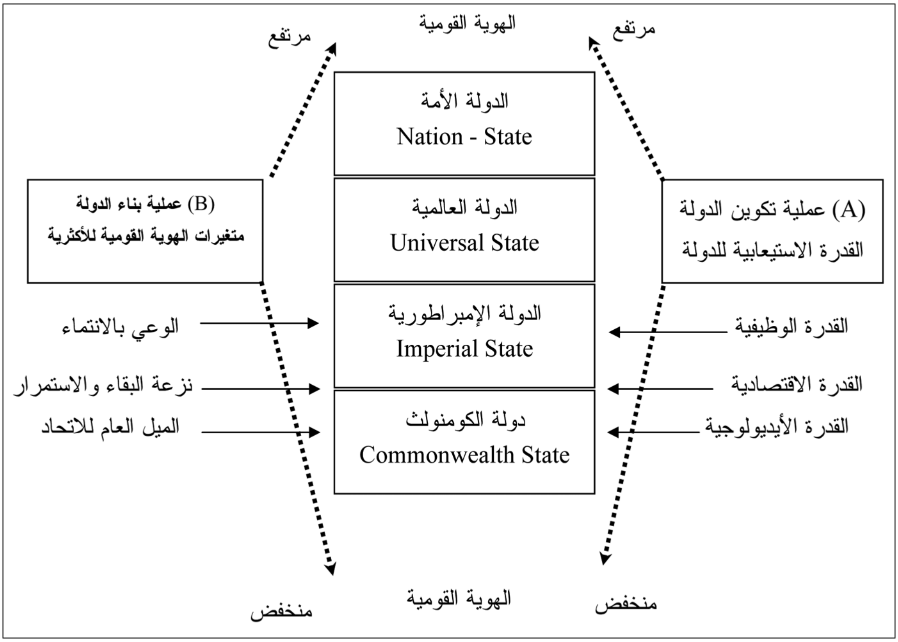
(٩٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩١) يُقصد بالقدرة الاستيعابية للدولة تلك المتغيّرات التي تُمكِّنُ الدولة من دمج الأفراد والجماعات الثقافية الموجودة فيها، وذلك بإعادة بنائها بصورة مستمرة حتى تغدو أمة متميّزة من الأمم الموجودة في البيئة المحيطة بها. وهذه المتغيّرات هي القدرة الوظيفية **أولاً**، وتعني أداء الدولة لوظائفها المعتادة، مثل توفير الأمن الداخلي وصدّ الاعتداءات الخارجية، والتنشئة والتعليم وغيرها. والمهم في ذلك هو مدى تجانس هذا الأداء وتكامله داخل نطاق الدولة. أما القدرة الاقتصادية **ثانياً**، فتعني المقدرة على تعبئة وتوظيف جزء من الموارد الاقتصادية لصالح إدماج المجتمع، ومن ثم خلق واقع المساواة في الفرص. و**ثالثاً** القدرة الأيديولوجية، والمراد بها وجود الأساس الفكري اللازم لتوجيه عملية تكوين الدولة والنهوض بالشعور القومي وتنظيمه في صورة تيار دائم الجريان. للمزيد من التفاصيل انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٧، وHippler, «Violent Conflicts Conflict Prevention and Nation-Building: Terminology and Political Concepts,» pp. 7-9.

أما النوع **الثاني**، فيتضمن الشعور بالانتماء إلى الأمة، ونزعة البقاء والاستمرار، أي بمعنى نزعة الجماعة المهيمنة للحفاظ على الخصوصيات الثقافية، وكذلك توفُّر الميل العام إلى الاتحاد. ويمكن تبيان كيفية عمل هاتين العمليتين استناداً إلى الشكل الرقم (١ ـ ١):

الشكل الرقم (١ ـ ١)

كيفية عمل متغيّرات عمليتَي تكوين الدولة وبناء الأمة في تحديد طبيعة الدولة



المصدر: من إعداد الباحث.

وفقاً للشكل الرقم (١ ـ ١) تسعى كل من الدولة والأكثرية المهيمنة إلى استيعاب إحداهما الأخرى، حيث تعمل الدولة على توظيف قدراتها الاستيعابية الوظيفية والاقتصادية والأيديولوجية من أجل توفير البيئة الملائمة لبناء الأمة، ثم التطابق معها، وفي الوقت ذاته تعمل الأكثرية المهيمنة على استخدام متغيّرات بناء الأمة، ولا سيما الوعي بالانتماء إلى الأمة، أي الشعور والوعي القومي للأكثرية، وجعله ذا غاية متجسّدة في إضفاء الخصوصيات القومية والثقافية للأكثرية على الدولة نفسها. وخلال عملية التفاعل ما بين هذه المتغيّرات تتولد الهوية القومية لدى الأكثرية، ويكون قِوامُها وحدة الدولة وتطابقها مع ثقافة

الأكثرية، ليعمل هذا المتغيّر الجديد على اجتذاب تلك المتغيّرات جميعاً وتسريع تفاعلها مع بعضها البعض.

وبذلك تغدو الحلقة الرابطة بين العمليتين (A) و(B) هي الهوية القومية للأكثرية بعينها، وتنشأ عن التقابل والتدعيم المُتبادلَين للمتغيّرات القادمة من اتجاه عملية تكوين الدولة لبناء الأمة، وتلك المتغيّرات القادمة من اتجاه عملية بناء الأمة للاستحواذ على الدولة وجعلها خاصة بالأكثرية المهيمنة(٩٢).

وبناءً عليه، يمكن القول إن الهوية القومية للأكثرية وانتشارها تتناسب طردياً مع القدرة الاستيعابية للدولة وقوة متغيّرات الهوية عينها معاً. فكلما كانت تلك القدرة، وهذه المتغيّرات، ذاتاً فاعلية مرتفعة، ازدادت قوة الهوية القومية، واتسع نطاق انتشارها إقليمياً، ليزداد في إثر ذلك التوجّه نحو قيام نموذج الدولة ـ الأمة. أما إذا كانت تلك القدرة والمتغيّرات ذات فاعلية منخفضة، فإن ذلك يُفضي بدوره إلى انخفاض قوة الهوية القومية وتقلص نطاق انتشارها، ومن ثمّ يتمّ التوجه إلى أحد الأشكال الثلاثة الأخرى للدولة. فـ **أول** الاحتمالات هو الدولة العالمية، ويشمل ذلك الدول ذات الأساس الديني، مثل الدولة العبّاسية، والاحتمال **الثاني** هو الدولة الإمبراطورية، مثل الإمبراطورية الرومانية، أما الاحتمال **الثالث**، فهو الدولة التي تتخذ شكل الكومنولث(٩٣).

إن الهوية القومية تؤدي دوراً مزدوجاً، فهي تنتفع من القدرة الاستيعابية للدولة، بهدف تعميم ذاتها حتى تصبح هوية مشتركة، وذلك من خلال الاستعانة بالتعليم والجيش والجهاز الإداري والبنية الاقتصادية للدولة. وفي مقابل ذلك، تُتيح الهوية نفسها السبيل أمام الدولة والأكثرية المهيمنة للاستفادة من عملية نشر وتعميم الهوية القومية للأخيرة، بحيث تستفيد الدولة منها في سياق محاولتها التخلّص من التباينات الثقافية من أجل الوصول إلى وضعية الولاء والتأييد العام لكيانها السياسي، ومن ثمّ التمتع بالاستمرارية والدوام. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأكثرية، إذ إنها تتعامل مع السكّان وكأنهم وحدة ثقافية واحدة، وعلى منوال الدولة نفسه، إلا أن الأكثرية المهيمنة تستهدف من إلغاء تلك التباينات التخلّص من وجود أي بديلٍ ثقافي ينافسها في أسلوب وطريقة حياتها، الأمر الذي يدل على أن سعي الأكثريةً المهيمنة إلى الاستحواذ على الدولة إنما هو آلية للدفاع عن هويتها

(٩٢) قارن مع: السيد سعيد، المصدر نفسه، ص ١١١.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

الجماعية من خلال تسوية التباينات وموالاة الجميع للقيم وأسلوب الحياة نفسهما.

ويتبينُ من ذلك أن الأقليات ستغدو هي المتضرّر الأكبر في هذا التفاعل الحاصل بين العمليتَين (A) و(B)، لأنهما تؤديان بكلِّ أقلية إلى خُسران خصوصيتها الثقافية، أي ما يُميّزها ثقافياً من الأكثرية من حيث القيم وأسلوب الحياة والموروث الثقافي. وبفعل نزعتها إلى البقاء والاستمرار يتولد من جانب الأقليات ردود فعلٍ عكسية، تتجسد في الامتناع قدر المستطاع عن الاندماج الكلي في الهوية الثقافية للأكثرية.

إلى جانب ما تقدم، نعتقد أن محمد السيد سعيد قد جانب الصواب في تفسيره للعلاقة بين الأمة والدولة ورغبة الأولى في الاستحواذ على الثانية. فهو يرى: «أن الأمة ككل تحتاج إلى دولة خاصة نتيجة حرصها على فرض قواعد متميّزة لتنظيم الأنشطة الاجتماعية الأساسية، وخاصةً نشاطَي الإنتاج والتوزيع، بالمقارنة بالقواعد التي قد تسود في حالة عدم وجود دولةٍ بوظائف قوية، مثل النموذج الليبرالي القائم على الحرية التامة للتجارة على الصعيد العالمي، أو في حال خضوعِ الأمة لدولة غريبة... أي أن نظام حرية التجارة بمضمونهِ الليبرالي يتناقض تماماً مع الدول القومية»[٩٤].

ويمكن نقد هذه الفكرة من زاويتين رئيسيتين، هما:

أ ـ أن الأكثرية المهيمنة، وليس «الأمة» ككل، هي التي تسعى إلى تنظيم وترسيخ وجودها الاجتماعي داخلياً وعبر الاعتماد على البنية الاقتصادية للدولة، أي «نشاطي الإنتاج والتوزيع». فضلاً على هذا، فإن الواقع يؤكد حقيقة أن الليبرالية هي التي أتاحت السبيلَ أمام انتشار الهوية القومية للأكثرية، وذلك من خلال تحرير التجارة داخلياً. ولعَلَّها حين تعمد اليوم إلى تحرير التجارة عالمياً، إنما تريد بذلك إتاحة السبيل أمام بروز الهويات القومية المماثلة. وحتى إن لم يكن ذلك بواردٍ في بنائها الفكري، فإن ردّ الفعل العكسي من لدن هذه الهويات على تحرير التجارة الخارجية لدولها، يُشكِّلُ دليلاً كافياً على وجود دور لليبرالية في هذا الخصوص. وبالتالي، فإن حرص الهوية القومية للأكثرية على ترسيخ وجودها داخلياً لا يتناقض مع النموذج الليبرالي لحرية التجارة، بل إن الأخير يُعينُها على التحول إلى هوية قومية شاملة لمكوّنات الدولة كافّة.

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

ب ـ أن العامل الرئيسي الذي يدفع الأكثرية المهيمنة إلى الاستحواذ على الدولة، إنما يتمثل في رغبتها في المحافظة على هويتها الثقافية ونزوعها إلى البقاء والاستمرار. وهذا الأمر ليس بالإمكان تحقيقهُ عملياً إلا عن طريق الاستيلاء على السلطة السياسية، ومن ثم توجيه دفّةِ الحكم بما يتناسب والمحافظة على تلك الهوية من جهة، وتعميمها من جهة أخرى، لأنها ببساطة تتصرف بداعي النزوع إلى البقاء والاستمرار. ودليل وجود نزعة البقاء هذه نجدهُ في الممانعة الثقافية التي تبديها الأقليات تجاه القدرة الاستيعابية للدولة والهوية القومية للأكثرية، إذ إنَّ تلك الممانعة تتناسب طردياً مع تلك القدرة، فكلما صَعَّدتِ الدولة والهوية القومية للأكثرية من قُدرَتَيهما الاستيعابية، أفضى ذلك إلى ازدياد حِدّة المُمانعة الثقافية للأقليات عن الاندماج والذوبان.

وآية ذلك ما تنبّه إليه ماكس فيبر بهذا الخصوص، وذلك في اعتقاده بأنه في اللحظة التي تظهر فيها الدولة ـ الأمة إلى الوجود، «فإنها ستواجه مشكلة آنية جديدة، وهي كيفية استخدام المظاهر الحيوية لقوتها داخلياً ضد مطالب الهويات القومية الأخرى. والنجاح الأكثر بروزاً في هذا الاتجاه يتمثل في دفع الأمة لأعضائها نحو الاستحواذ على مراكز النفوذ والامتيازات. وفي هذه اللحظة أيضاً، سيتوجب عليها التخوّف من صعود شعوب أخرى وحركات قومية أخرى ساعية إلى تحقيق الغاية ذاتها»(٩٥).

وتفسير ذلك يتمثل في فكرة أن الجماعة المهيمنة على المركز حين أنشأتِ الدولة وسيطرت عليها، فإنها ستغدو في حال من التجابُه والتنافس مع الجماعات الثقافية الأخرى، لأنها هي الأخرى تبتغي الاستحواذ على الدولة وإكسابها رموزها وخصالها الثقافية. وسبب ذلك هو أن كلا النوعين من الجماعات مدفوع بالباعث المحرك نفسه، المتمثل في الهوية القومية. ومن ثم، فإن هذه الوضعية تدفع بالجماعة المهيمنة تلك إلى ترسيخ وجودها وسيطرتها على مراكز النفوذ والامتيازات داخل مؤسسات الدولة، بغية سدِّ المنافذ أمام الجماعات المنافسة، ومنعها من تحقيق مرامها في الوصول إلى السلطة، مما يؤكد الفكرة القائلة إن سيطرة المركز على كافة أطراف الدولة سيطرة لم تتحقق بعد، بل هي عملية لم تزل متواصلة بحكم التنافس القائم بين الطرفين على الدولة بذاتها أو الانفصال عنها

---

(٩٥) Weber, «The Nation,» p. 29.

وتشكيل دولة أخرى. وبذلك يتفق كاتب السطور مع ما ذهب إليه باريخ مُسبقاً من أن الدولة ـ الأمة، وتحديداً الجماعة المهيمنة على مركزها، تعمل بكل ما أُوتيت من وسائل، مثل التعليم والجيش والجهاز الإداري، في سبيل تحقيق التجانس الثقافي، أي التطابق بين المركز والأطراف ثقافياً، وذلك بهدف التخلّص جذرياً من منافسة الأطراف وجماعاتها الثقافية غير المندمجة.

ومثل هذا الوضع يصحّ على الدول الليبرالية وغير الليبرالية، ذلك لأن الأولى لا تختلف عن الثانية من حيث عملية بناء الدولة ـ الأمة والسياسات المنتهجة فيه، «فكل منها تحاول ان تُمِّزَ مجالها العام (Public Space) وتضفي عليه سمة قومية واضحة، سواء أكان بناء الأمة فيها متصفاً بالليبرالية أم لم يكنْ مُتّصِفاً بها»[٩٦]. ففي كلا الحالَين، فإن تلك السياسات قد «لا تتضمن انتهاكاً للحقوق الفردية الأساسية، إلا أنها في ذات الوقت تُعدّ وسائل لتهديم أمة أخرى سواء من حيث مقاصدها أو من حيث نتائجها»، وفقاً لتعبير كيملكا[٩٧].

وفي ضوء كل ما تقدم، يمكن تبيان جملة من النتائج التي ترتّبت على قيام الدولة ـ الأمة، ولعَلَّ من أكثرها أهمية ما يأتي:

أ ـ إن مشروع بناء الدولة ـ الأمة في الوقت الذي يستهدف فيه بناءَ أمةٍ ما، فإنَّه يهدف في عين الوقت إلى هدم أمة أو ربما أمم أخرى، لأن السياسات المعتمدة في هذا المشروع تصبّ نظرياً وعملياً في خدمة هوية واحدة جامعة، تتمثل في ثقافة الأكثرية المهيمنة، وذلك عن طريق استيعاب وصهر «الثقافات الفرعية»[٩٨]، أي الأقليات في بوتقة الأولى، من أجل منع أيٍّ منها من التحول إلى أمة، ومن ثم إجهاض أية محاولة منها مستقبلاً لإنشاء دول خاصة بها، وذلك لاعتقاد هذه الأكثرية بأن الأقليات إذا ما تمكّنت من المحافظة على ثقافاتها المميّزة،

---

(٩٦) Will Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, no. 2 (April 2000), pp. 195-196.

(٩٧) Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» p. 75.

(٩٨) إنّ مفهوم الثقافة الفرعية (Subculture) قد تمّ تعريفهُ لأول مرة من قبل عالم الاجتماع ميلتون ينغر (Milton Yinger) عام ١٩٦٠، ويرى «أن الثقافات الفرعية هي جماعات تتمسك بقيم وممارسات معينة، بحيث تتباين عن ثقافة المجتمع الأكبر، ولكنها تتقاسم الكثير من القيم والممارسات ذات الصلة بثقافة الدولة التي تعيش تلك الجماعات في كنفها». انظر: Alvin Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America* (Connecticut: Paeger Publishers, 1997), p. 18, and Perry and Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, pp. 69-70.

واستقلت ذاتياً عن المركز، فإنها ستنفصل مستقبلاً. وربما ستُدشِّن كل أقلية مشروع بناء الدولة ـ الأمة وبالمراحل والسياسات ذاتها عادة، مما يعني تكرار هذا النموذج واستمراره.

ب ـ بروز وضعية الأقلية ـ الأكثرية (Minority-Majority Status) التي تولدت أصلاً في ظل تطور الدولة ـ الأمة، حيث إن السعي إلى توسيع نطاق السيطرة على الجماعات المنفصلة، وكذلك الرغبة العامة في خلق أمة متجانسة (Homogeneous Nation)، اللذين حكما المحاولات الرامية إلى قمع التنوّع الثقافي، قد أفضيا معاً إلى ظهور وضعية الأقلية ـ الأكثرية، التي هي تعبيرٌ عن اشتراك جماعتين أو أكثر في العيش داخل إقليم دولة ما، بحيث تمتلك إحداها من القوة ما لا تملكه غيرها. وتُسمّى هذه الجماعة بـ «الأكثرية»، أما غيرها فيطلق عليها تسمية «الأقليات»، مما يعني أن مفهومَي الأكثرية والأقلية لا ينطويان فعلياً على أية قيمة عددية، بل إنهما يشيران إلى ذلك التفاوت الكبير في حيازة السلطة السياسية والمكانة ما بين جماعتَين أو أكثر داخل دولة ما[٩٩].

ج ـ ازديادُ تعقيد وضعية الأقلية ـ الأكثرية القائمة على التفاوت وعدم المساواة في حيازة السلطة السياسية والمكانة، وذلك بفعل اللامساواة الاقتصادية، حيث إن الأخيرة إذا ترافقت مع اللامساواة السياسية والثقافية، أي إذا أضحى التفاوت الاقتصادي مُعّبَراً عنه وقائماً على أساس ثقافي وإثني نتيجة اللامساواة السياسية، فإن هذا «المزيج الانفجاري»، وفقاً لتعبير إيرنست غيلنر (Ernest Gellner)، سيبحث «في كل الزوايا والصُدوع للتمايز الثقافي أينما كانت»[١٠٠]، لأن أشكال اللامساواة هذه ستدفع الأقلية المحرومة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً إلى البحث عن مَخرَج لوضعيةِ الأقلية ـ الأكثرية، وقد يكون هذا المخرج متمثلاً في إنشاء دولة ـ أمة خاصة بها، تكون فيها هي الأكثرية هذه المرة.

وبناء على ذلك، فإنَّ استمرارية هذه الوضعية تُعدّ دليلاً جوهرياً على عدم اكتمال عملية بناء الدولة ـ الأمة بحكم استمرارية التباينات الثقافية فيها. ولهذا

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٥. ولمزيد من التفاصيل، انظر: دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٠٠) انظر: إيرنست غيلنر، **الأمم والقومية**، ترجمة مجيد الراضي (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩)، ص ٢٠٦، وسعيد، **الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

السبب تحديداً، يعتقد كيملكا بأنه من الأجدى تسمية هذه الدولة بـ «دولة بناء الأمة» أو «الدولة المُؤمَّمة» (Nationalizing State)، بدلاً من مفهوم «الدولة ـ الأمة»، ذلك لأن النجاح في خلق الهوية القومية المشتركة هو في الكثير من الدول إنجازٌ هزيل، ومن ثم فإن عملية البناء هي في حقيقة الأمر عملية مستمرة، وليست في الحقيقة مُنجَزة تماماً[١٠١].

ونظراً إلى ذلك، فإنَّ الفكرة القائلة إنَّ من الصحيح استخدام تسمية «الدولة الوطنية» بدلاً من «الدولة ـ الأمة» لوصف الأخيرة، تُعدّ فكرةً مُجانبةً للصواب، لأنَّ هذه الدولة منذ مراحلها الأولى قائمةٌ على أساس فكرة الدولة الواحدة ذات الهوية القومية الواحدة، وأنَّ استهدافها تكوين الشعور الوطني بالولاء للدولة إنما يدخل في سياق خلق الانتماء والولاء لتلك الهوية القومية بعينها. فهذه الدولة، بإيجازٍ غير مخلّ، هي دولة الأكثرية المهيمنة، سواء إذا نظرنا إليها من الزاوية الفكرية أو من الزاوية التطبيقية.

د ـ إنَّ الهوية (Identity) قد أصبحت شأناً من شؤون الدولة، فهي التي تضع لها القواعد والضوابط، وتتعامل بموجبها مع الهوية على نحو مباشر، بحيث أصبح تباين الدول في هذا الخصوص تبايناً في الدرجة، لا النوع، فإما أن لا تعترف الدولة إلا بهوية ثقافية واحدة، ومثال ذلك فرنسا، أو أنها بعد قبولها لشكلٍ معيّن من التعدّدية الثقافية تقوم بتعيين هوية مرجعية يتم بموجبها تحديد الهوية الشرعية والوحيدة للدولة، ومثال ذلك حالة الولايات المتحدة[١٠٢]. وليست الهوية إلا تلك الإرادة التي تقوم بوضع حدٍّ بين «هم» و«نحن»، ومن ثم الحفاظ على استمرارية هذا الوضع، حيث إن ما يفصل بين جماعتين عرقيتين تعيشان مثلاً في مجتمع واحد هو الاختلاف الثقافي جنباً إلى جنب إرادة كل جماعة منهما ورغبتها في التَميّز، كذلك استخدامها لسماتها الثقافية بصفتها محدّدات لهويتها[١٠٣].

---

(١٠١) Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» p. 72.

(١٠٢) انظر: كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ص ١٠٣.

(١٠٣) قارن مع: المصدر نفسه، ص ١١٠، وإيمانويل رينو، «التصورات الأوروبية للهوية،» في: عزيز العظمة [وآخرون]، **الهوية**، ترجمة عبد القادر قتيني (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٤٣، انظر أيضاً: عبد العزيز بن عثمان التويجيري، «الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي في ضوء فلسفة حوار الأديان والحضارات،» ورقة قدمت إلى: **العولمة والهوية: [أعمال] الدورة الأولى المنعقدة بالرباط من ٥ ـ ٧ مايو ١٩٩٧** (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧)، ص ١١٦.

نستخلص مما سبق أن الدولة ـ الأمة قائمةٌ، فكراً وممارسة، على أساس إرادة جماعية واعية بذاتها وذات مشروع هادف، سواء من حيث مراحل بناء هذه الدولة أو من حيث السياسات المتّبعة فيها. وفي كلا الحالَين قد لا تُنتَهك الحقوق الفردية الأساسية، بل الذي يتم هو حرمان الجماعات الثقافية الأخرى من الاحتفاظ بخصوصياتها الثقافية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نلاحظ أن الكيفية التي تتفاعل بموجبها عملية تكوين الدولة وعملية بناء الأمة كيفيةٌ تدور حول الهوية القومية للأكثرية. فالأخيرة هي التي تُحرّك كلتا العمليتين وتدفع باتجاه التطابق ما بين الدولة والأمة، لتغدو كل منهما صورةً عن الأخرى، بحيث تبتغي تلك الهوية القومية من وراء ذلك التحوّل إلى هوية جامعة عبر صهر كافة المكوّنات الثقافية فيها وتحوّلها إلى وحدة ثقافية واحدة.

هذا الهدف المركزي الذي تقوم عليه الدولة ـ الأمة لا يتجلّى على الصعيد الداخلي وحسب، بل إنه يبرز أيضاً على الصعيد الخارجي. فالدولة ـ الأمة لا تستطيع التعامل داخلياً إلا مع وحدات إدارية قياسية، كما أنها في الوقت ذاته لا تستطيع التعامل إلا مع دولٍ من نموذجها عينه، بدليل قيام الدول الغربية بتصدير هذا النموذج خارج حدودها عن طريق الخلق المتعمّد لدولٍ من شاكلتها نفسها. وربّما يكون شيوع نموذج الدولة ـ الأمة عالمياً هو السبب الجوهري في جعل مشاكلها وأزمتها عالمية الطابع، بدليل أنَّ الكثير من الأقليات الثقافية، سواء التي توجد منها داخل أوروبا أو خارجها، أصبحت تُطالِب اليوم بالحفاظ على خصوصياتها الثقافية وبوجوب التعامل معها بوصفها شريكةً للأكثرية في الدولة ـ الأمة، سواءً بسواء.

رابعاً: أزمة الدولة ـ الأمة المعاصرة

أضحى نموذج الدولة ـ الأمة هو الأوسع انتشاراً في القرن العشرين، بحيث لا يكاد يكون هناك اليوم نموذج آخر للدولة ينافس الدولة ـ الأمة من حيث الانتشار والرسوخ. ومع ذلك، فقد شهدت الفترة المتأخرة على الأقل من القرن العشرين انبعاث الهويات الثقافية حتى غدت هي الأخرى ظاهرة عالمية، مما يعني أن هناك علاقة جوهرية بين ظاهرة انبعاث الهويات والدولة ـ الأمة.

والآن دعونا نتساءل عن الأسباب الكامنة وراء انبعاث هذه الظاهرة، وهل أنَّ أزمة الدولة ـ الأمة إنما تتجسد في انبعاث الهويات الثقافية من داخل بُنيانها؟ ثم هل أنها أزمة عرضية أم هيكلية، وكيف؟

يرى صموئيل هانتنغتون في تشخيصهِ لطبيعة الوضع القائم بأنه: «في عالم ما بعد الحرب الباردة أصبحتِ الأعلام تدخل في الحساب... وكذلك رموز الهوية الأخرى، مثل الصليب والهلال... حتى غطاء الرأس، لأن الثقافة لها أهميتها، ولأن الهوية الثقافية هي الأكثر أهميةً بالنسبة إلى معظم الناس». «وفي عالم ما بعد الحرب الباردة لم تَعُدِ الفروق المُميِّزة بين الشعوب أيديولوجيةً أو سياسيةً أو اقتصاديةً، وإنما هي فروقٌ ثقافية. وبناءً على ذلك، تُحاول الشعوب والأمم أن تُجيب عن السؤال المهم: مَنْ نحن؟ وتأتي الإجابة عنهُ دائماً بالأسلوب التقليدي الذي اعتادهُ البشر، وذلك بالإشارة إلى... النَسب والدين واللغة والتاريخ والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية»(١٠٤).

هذا التصوّر في مُجملهِ قائمٌ على أساس الخوف من أن يؤدي هذا البروز المفرط للتباينات الثقافية إلى انبثاق فسيفساء من الكيانات الإثنية والقومية داخل نطاق الدولة ـ الأمة نفسها، بحيث لا تكون أمامها إلا قابلية واحدة للحياة المتمثلة في الإعلان عن وجودها سياسياً. وما يؤكد ذلك ظهور عدة مؤشرات أضحت في نهاية القرن العشرين باعثةً على إثارة ذلك الخوف والقلق، ومنها:

١ ـ بعد تفكّك تشيكوسلوفاكيا سلمياً، وتفكك يوغسلافيا عسكرياً، فإنَّ هناك دلائل تشير إلى إمكانية انقسام إيطاليا.

٢ ـ في الولايات المتحدة نفسها، هناك مَنْ يسعى إلى إيجاد دولةٍ مستقلة خاصة بالسود، ومثال ذلك لويس فَرقان (Louis Farrakhan)(١٠٥)، وفي سويسرا أخذ الخلاف يتفاقم بين السويسريين والألمان والرومانسيين على نحوٍ محسوس. وكذلك الحال في بلجيكا التي تسعى فيها أقلية الوالون (Wallonie) إلى الانفصال(١٠٦).

---

(١٠٤) صموئيل هانتغتون، **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**، ترجمة طلعت الشايب، ط ٢ (القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩)، ص ٣٦ ـ ٣٩.

(١٠٥) هو لويس يوجين والكوت (Louis Eugene Walcott)، زعيم ديني أسود، ولد في مدينة نيويورك عام ١٩٣٣، واعتنق الإسلام في عام ١٩٥٥، ثم أصبح عضواً في منظمة أمة الإسلام (Nation of Islam) ليتولى زعامة المنظمة في عام ١٩٧٨. ويُعدّ لويس فَرقان اليوم واحداً من أبرز القادة الدينيين الناشطين سياسياً في أمريكا. فهو يدعو إلى المساواة في الظروف المعيشية بين السود والبيض، ورفع الظلم عن السود اجتماعياً واقتصادياً، فضلاً على إنشاء دولة خاصة بالسود في جنوبي الولايات المتحدة. ويعتبره اليمين الأمريكي شبيهاً بالزعيم الألماني أدولف هتلر في أفكاره وخُطبهِ الحماسية. للمزيد انظر: Robert J. Norrell, «Louis Farrakhan,» in: *Encarta Encyclopedia* (DVD. Program) (USA: Microsoft Corporation, 2008), pp. 1-3.

(١٠٦) انظر: باغنار، **الدولة مغامرة غير أكيدة**، ص ٥١ ـ ٥٢.

وما تُؤكدهُ هذه المؤشرات هو أنَّ الدولة ـ الأمة يَتنازَعُها توَجُّهان متعاكسان، هما: التوجّه نحو الاندماج، والتوجّه نحو التفكّك. ففي سياق الأول، تبدأ الجماعات لَمِّ شملها باستخدام كل ما هو مشترك وإيلائه أهميةً كبيرة، والتقليل من أهمية التباينات أو إزالتها. أما في سياق النزوع نحو التفكّك، فيحدث عكس ذلك، إذ يَنشط عامل التمايز والاختلاف في تحريك التباينات الثقافية التي لم يكن لها من قبل أهمية كبيرة، أو تُبتَكرُ تباينات جديدة، بحيث تُضفي عليها أهميةً جدّ كبيرة في تكوين الجماعات، وذلك من أجل تعزيز الانقسام(١٠٧).

وتأسيساً على ذلك، فإنه بفعل نزوع الدولة نحو الاندماج واستيعاب التباينات الثقافية، تموت لغات العالم بمعدل عالٍ جداً، إذ يوجد في يومنا الراهن ما يزيد على ٦٠٠٠ لغة في العالم، ومن المتوقع أن ينقرض نصفها مع نهاية القرن الحادي والعشرين، بحيث لا يحظى سوى ١٠ بالمئة منها بمستقبل آمن. وفي هذا السياق، ترى الباحثة توف سكوتناب كنغاس (Tove Skutnabb-Kangas)، وهي من أنصار الحقوق اللغوية للأقليات، «أنَّ معظم الجماعات اللغوية خلال المئة سنة المنصرمة أصبحت ضحيّة الإبادة اللغوية (Linguistic Genocide)، التي أهلكت من اللغات ما يفوق معدل إهلاكها للبشر. وسبب ذلك يتجسد بالرغبة في القضاء على أية منافسة محتملة على النفوذ السياسي والاقتصادي، لكي يتم بذلك التخلّص من أية مطالب بحق إنشاء دولة ـ أمة من قبل السكان الأصليين والأقليات». وفي ضوء ذلك يمكننا أن نفهم الضغوط الكبيرة التي تواجهها هذه الجماعات، حيث إنها تقودها إلى فقدان ارتباطها اللغوي بثقافاتها الموروثة(١٠٨).

ويعني ذلك، من ناحية أخرى، أنه بموجب توجّه الدولة نحو التفكّك، فإن الكثير من الجماعات الثقافية تسعى إلى إنشاء دول ـ أمم خاصة بها، ولا سيما التي تعاني الضغوط الشديدة. وإذا صدق هذا الأمر، فإنَّ الدولة ـ الأمة تواجهُ اليوم أكبر عائق يحول دون احتفاظها بوحدة كيانها السياسي، وذلك بالرغم من مرور عدة قرون من الزمن على عمليات تكوين هذه الدولة

---

(١٠٧) انظر: السيد سعيد، **الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية**، ص ٩٦ ـ ٩٧.

(١٠٨) Darder and Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism*, p. 71, and United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World* (New York: UNDP, 2004), pp. 33-34.

وتحديثها وسياسات بناء الأمة، التي تمثل جميعاً توجه الدولة نحو الاندماج والوحدة.

لقد أدى التحديث والليبرالية إلى قيام مشتركات أقل ضمن نطاق كل ثقافة من الثقافات القومية في أوروبا، وفي الوقت ذاته تمخّضت عنهما مشتركات أكثر ما بين هذه الثقافات. فإسبانيا بعد أن أصبحت دولة ليبرالية، صارت أكثر تبايناً وتنوّعاً على الصعيد الداخلي، بينما أصبحت على الصعيد الخارجي أكثر شبهاً بفرنسا أو ألمانيا من حيث المعاصرة والعلمانية والتصنيع وثقافتها الديمقراطية والاستهلاكية. وهذا الأمر يؤكد بُطلان الزعم القائل إن التحديث والليبرالية سيعملان على الحلول محل أي إحساس قوي بالهوية القومية لدى الأقليات، فالحاصل عملياً هو أنه بالرغم من توجه الدول الليبرالية نحو التماثل، إلا أن التباينات الثقافية في كل منها تزداد عمقاً، ولا سيما القومية منها والإثنية. ولكن لماذا الهوية ما تزال قوية[١٠٩]؟ وكيف يمكن تفسير هذه الأزمة التي تعانيها الدولة ـ الأمة المتجسّدة في استمرارية التناقض بين حركتها نحو الاندماج وانبعاث الهويات القومية والإثنية فيها التي تدفعها نحو التفكّك؟

هناك عدة تفسيرات في تحليل ظاهرة انبعاث الهويات في الغرب، ويمكن توزيعها إلى أربعة تفسيرات رئيسية:

١ ـ التفسير السيكولوجي

وفي هذا الخصوص، يوجد اتجاهان رئيسيان، يركّز أحدهما على العامل الاقتصادي، في حين يشدّد الآخر على العامل الاجتماعي، إلا أنهما يتفقان على كون ظاهرة انبعاث الهويات هي عموماً ظاهرة ذات طبيعة سيكولوجية.

أ ـ الاتجاه الاقتصادي

نجد ضمن هذا الاتجاه كُلاً من إيتيان باليبار (Etienne Balibar) وإيزايا برلين (Isaiah Berlin) وإيرك هوبسباوم (Erek Hobsbawm). ويعتقد هذا الاتجاه، بصورة عامة، أن انخفاض قدرة الدولة على التحكّم في سياساتها الداخلية وإدارتها لاقتصادها وضمان النظام الاجتماعي الداخلي، قد أديا بالنتيجة إلى بروز

(١٠٩) Will Kylmicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 87-88.

نزعة البحث والاستقصاء عن هويات جديدة، استناداً إلى معتقدات متشدّدة إثنياً ودينياً وقومياً.

ويؤكد باليبار أن «الدولة في أوروبا قد أضحت في يومنا الراهن دولةً، لا هي قومية، ولا هي متعدية القومية (Supranational)، بحيث إن ممارسة المركز التقليدية لسلطاتها على الأطراف قد اختفت من الوجود. ولذلك أصبحت الظروف مهيأة لبروز الشعور بخوف الهوية (Identity Panic) واستمرار هذا الشعور، إذ بات الأفراد يخشون الدولة، ولا سيما المحرومين وغيرهم الأكثر انزواءً وبعداً عن السلطة، غير أنهم يخشون أكثر فكرة تفكّكها وزوالها»[١١٠].

وهذا يعني أن الخوف من إمكانية زوال الدولة أوجد حالة من الهلع ما بين المكوّنات الثقافية للدولة. وفي محاولة منها لتخطّي ذلك تراها تتمسّك بشدة بخصوصياتها الثقافية، وتتبنى فكرة إنشاء دولها الخاصة، على النحو الذي يعبّر عن تلك الخصوصيات.

إلى جانب ذلك، يشير برلين إلى أنَّ حالة «اهتياج الوعي القومي... يبدو أن ما يستدعيها في الغالب هي الجروح، نوعٌ من الإذلال الجماعي»[١١١]، فالقومية أضحت ظاهرةً تجتاح العالم بأسره، إذ إنَّ الأقلية إذا ما «احتفظت بتعاليمها الثقافية أو بخصائصها العينية أو العرقية تغدو غير قادرة إلى ما لا نهاية على احتمال توَقُّع أن تظلّ أقليةً إلى الأبد، تحكمها أكثرية لها صفات أو عادات مختلفة. وقد يُفسَّر هذا بأنه ردّ فعل الكبرياء المجروحة، أو الإحساس بالظلم العام، الذي يُنشِّط... أقليات عرقية كالزنوج في الولايات المتحدة أو الإيرلنديين الكاثوليك... ومن المؤكد أن القومية المعاصرة نادراً ما تأخذ شكلاً رومانسياً صرفاً، كما حدث في إيطاليا أو بولندا أو هنغاريا في بداية القرن التاسع عشر، فهي مرتبطة على نحو أوثق بالضَيم الاجتماعي والديني والاقتصادي»[١١٢].

ويعني هذا المنظور أنَّ «الإذلال الجماعي» الذي عانَتهُ الأقليات في نطاق

---

(١١٠) Philip Schlesnger, «Europeaness: A New Cultural Battlefield?,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, p. 318.

(١١١) إيزايا برلين، **نسيج الإنسان الفاسد**، ترجمة سمية فلو عبود (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١١٤.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

الدولة ـ الأمة بفعل سياساتها الاستيعابية أوجد لديها الخوف من المستقبل، فضلاً على الشعور بالظلم والحرمان، مما حال دون اتسامها بحسٍّ الانتماء القومي، أي الطابع العاطفي أو الرومانسي الذي اتسمت به القومية في بداية القرن التاسع عشر، وكذلك الافتقار إلى المشروع الاجتماعي والاقتصادي، فاتخذت تلك الأقليات بدلاً من ذلك طابعاً متشدّداً في التعبير عن الإحساس بالظلم الاجتماعي والديني والاقتصادي.

وهذا ما دفع برلين إلى الاعتقاد «أنَّ ما نشهده هو تفاعل عالمي ضد المبادئ الأساسية لعقلانية القرن التاسع عشر والليبرالية نفسها. إنَّهُ جهد مرتبك للرجوع إلى أخلاقية سابقة [فأعضاء الأقليات] يريدون أن يحققوا وجودهم، وأن يكونوا فاعلين لا أن يُفعَل بهم أو لَهُم أو بالنيابة عنهم. ويطلبون الاعتراف بكرامتهم كبشر، ولا يريدون أن يُجعَلوا مادةً بشرية»(١١٣)، أي أن يكونوا مجرد وسائل لتحقيق غايات.

وقريباً من هذا السياق، يطلق المؤرخ اليساري هوبسباوم على ظاهرة انبعاث الهويات مفهوم «رُهاب الأجانب» (Xenophobia) ويعتقد أنَّ هذه الظاهرة غالباً ما تكون مجرد «صرخةَ ألم أو غضب»، وذلك لأنَّ «الحركات ذات الهوية الإثنية التي تبدو أنها ردود أفعالٌ من الضعف والخوف، هي محاولات لنصب المتاريس لصدّ قوى العالم الحديث»(١١٤). والسبب في انبثاقها المعاصر إنما يرجع إلى الهجرة البشرية باتجاه أوروبا وأمريكا الشمالية الناجمة بفعل التمدّن أو الحضرنة (Urbanization) والتصنيع (Industrialization)، مما يفضي إلى إحداث التغييرات الديمغرافية في مجتمعاتها، بحيث يتولد رُهاب الأجانب هذا، سواء أكانت معدلات الهجرة متواضعة أم منفلتة. ومن ثمّ، يُشعِرُ ذلك الأكثريةَ بأن الهجرة قد أصبحت تشكّل تهديداً للغة الرسمية للدولة وثقافتها.

ويستشهد هوبسباوم، في هذا الخصوص، بمثال الولايات المتحدة، فيرى أن الفكرة التي تعتمدها الأكثرية منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين، المتمثلة في أن الهجرة اللاتينية تجعل «سيادة اللغة الإنكليزية في الولايات المتحدة مُهدَّدة، أو من المحتمل أن تكون في خطر، إنما هي بارانويا سياسية

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١١٤) إيريك هوبسباوم، **الأمم والنزعة القومية منذ عام ١٧٨٠**، ترجمة عدنان حسن (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩)، ص ١٧٤.

(Political Paranoia)»[115]، أي أنها مجرد قلق سياسي مَرَضي. وحتى لو لم يكن انبعاث النزعة القومية «مجرد انعكاس لليأس، فقد كان ببساطة شيئاً ملأ الفراغ، الذي خلَّفَهُ الفشل والعجز والقصور الظاهر للأيديولوجيات الأخرى والمشاريع والبرامج السياسية عن تحقيق آمال الناس. لقد كانت يوتوبيا الذين أضاعوا اليوتوبيات القديمة، وكانت برامج الذين فقدوا الإيمان بالبرامج الأخرى»[116].

ويتضح من ذلك أنَّ هوبسباوم يوافق زميلَيهِ على فكرة أنَّ انبعاث الهويات في الغرب يستند إلى البعد السيكولوجي، وذلك بحكم إحساس الأقليات والأكثرية معاً بمخاطر انقلاب الوضع داخل الدولة ـ الأمة في غير صالحها، إلا أنه يختلف عنهما في تأكيده تأثير عامل الهجرة الدولية في توليد هذه الظاهرة، ولذلك اعتبرها هوبسباوم من قبيل صرخة ألم أو غضب، أو بارانويا سياسية. ولكن الناحية الواقعية لهذه الظاهرة تثبت أنها ليست من هذا القبيل، بل هي قلق حقيقي، بحيث أخذت جماعة الأكثرية ذاتها تشعر بالخوف منذ ثمانينيات القرن العشرين من اضمحلال قوتها السياسية وثقلها الديمغرافي مستقبلاً بفعل معدلات الهجرة العالية من العالم الثالث تحديداً باتجاه الدول الغربية.

وما يؤكد هذا الطرح ما يذهب إليه إيمانويل فاليرشتاين (Immanuel Wallerstein)، إذ يعتقد بأنَّ بحث الأفراد عن الهوية والانتماء إلى جماعات يدل على أنَّ هذه الجماعات ليست فقط نتاج الخوف المتزايد أو خيبة الأمل المتعاظمة، ولكن هي أيضاً نتاج وعيها بحقها في المساواة. وهذا ما يصنع منها قوة مُعبأة ومؤثرة للغاية. ومن الصعب تصور أنه يمكن لدورها السياسي أن يتناقص في المستقبل القريب[117].

ب ـ الاتجاه الاجتماعي

ونجد ضمن نطاق هذا الاتجاه كُلاً من تشارلز تايلور (Charles Taylor) وإيمانويل رينو (Emmanuel Renault)، اللذين يؤكدان البُعد الاجتماعي لسياسة

---

(١١٥) للمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ و١٧٤ ـ ١٧٥. وفي هذا المعنى انظر أيضاً: أتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(١١٦) هوبسباوم، **الأمم والنزعة القومية منذ عام ١٧٨٠**، ص ١٤٨.

(١١٧) فاليرشتاين، **استمرارية التاريخ**، ص ٨٠.

الاعتراف (Politics of Recognition)، سواء في تفسير انبعاث ظاهرة الهويات أو في تبيان كيفية تلبية مطالبها من قبل الدولة ـ الأمة.

ويرى تايلور أنَّ سياسة الاعتراف تعني الإقرار بالتباينات ما بين الجماعات وخصوصيات كل منها بصورة رسمية، وذلك لأنَّ من الضروري الاعتراف بالهوية المميّزة لهذا الفرد أو تلك الجماعة حتى يتم بذلك تمييزها من هوية فرد آخر أو جماعة أخرى. «فالقضية الجوهرية هنا تتجسد في أن هذا التمايز والخصوصية أمر قد تم تجاهله وإخفاؤه، ثم تم السعي من أجل استيعابهِ بواسطة الهوية المهيمنة أو هوية الأكثرية (Majority Identity)»[١١٨]. ومن ثمَّ، يغدو بروز النزعة القومية والإثنية لدى الأقليات أمراً لا يمكن الحؤول دون قيامه إذا واجهت الجماعة المتمركزة إقليمياً ما يمكن أن تفهمَهُ على أنَّهُ هيمنة أو اضطهاد مُمارَس تجاهها من قبل جماعة أخرى[١١٩]. ونتيجة لذلك، فقد نجَمتْ لدى الأقليات الحاجة إلى الاعتراف بخصوصياتها وتباينها في ما بينها من جهة، وبينها وبين الأكثرية المهيمنة ثقافياً من جهةٍ أخرى.

وتقوم هذه الحاجة على فكرة مفادها «أنَّ هوياتنا يتم تشكيلها إلى حدٍّ ما بالاعتراف (Recognition) أو بعدم الاعتراف، وغالباً ما تتشكّل بفعل سوء اعتراف الآخرين. ولذلك، فإنَّ شخصاً أو جماعةً ما ستعاني ضرراً حقيقياً وتشويهاً خطيراً إذا ما كوّن الناس أو المجتمع المحيط بهم صورة مُختَزِلة أو مُهينة أو مُزدرية عنهم ونَقَلها إليهم في الوقت ذاته. وتبعاً لذلك، فمن الممكن أنْ يتسبب عدم الاعتراف أو سوء الاعتراف في أذىً نفسي، فيتخذ شكلاً من أشكال الاضطهاد، وذلك بجعل المرء حبيس نمط زائف ومشوّه ومختزل عن الذات»، ومثال ذلك حالة السود والسكان الأصليين في الولايات المتحدة[١٢٠].

---

(١١٨) إنّ لمفهوم سياسة الاعتراف معنىً ثانياً هو الاعتراف بالهوية المميزة لكل فرد، ومن كلا الجنسين، إلا أن الاعتراف في هذه الحالة إنما يركّز على أمر آخر، ويتمثل في الإقرار بالكرامة المتساوية (Equal Dignity) على النحو الذي يشمل الجميع، بحيث يحظى كافة الأفراد بمجموعة موحدة من الحقوق والامتيازات وبصورة متساوية. انظر: Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in: David Theo Goldberg, ed., *Multiculturalism: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1994), p. 82, and Hoffman and Graham, *Introduction to Political Theory*, p. 206.

(١١٩) Don Page, «The Canadian Experience With Multiculturalism: Is It Relevant Elsewhere?,» in: Robert B. Tapp, ed., *Multiculturalism: Humanist Perspectives*, Humanism Today; Volume 14 (New York: Prometheus Books, 2000), p. 36.

(١٢٠) Taylor, Ibid., pp. 75-76.

فالجماعات عموماً تكون ضحية الاضطهاد (Oppression)، وذلك حين تجد أن تقاليدها وممارساتها تتعرّض للتلاشي والزوال كلما تكيّفت تلك الجماعات مع الكيان الثقافي والكيان السياسي للأكثرية المهيمنة، مما يدفع كُلاً منها إلى أن ترى نفسها ضحيةً من ضحايا الإمبريالية الثقافية (Cultural Imperialism). وفي الوقت ذاته، يتم العمل على «قولبة» أو «تنميط» (Stereotype)[١٢١] الجماعة، بحيث تقوم الأكثرية المهيمنة نفسها بالإشارة إليها بصفة «الآخر» (The Other). وبذلك، فإنَّ الإمبريالية الثقافية تشتمل على إضفاء الصفة الشمولية على تجربة وثقافة الجماعة المهيمنة وما أنشأتهُ من مؤسسات، حتى تغدو مثالاً تحتذي به الأقليات الثقافية[١٢٢].

واستناداً إلى ذلك، «فإن سوء الاعتراف لا ينطوي على الافتقار إلى الاحترام المطلوب فحسب، بل من الممكن أيضاً أن يتسبَّبَ في إحداث جرحٍ، بحيث يجعل ضحاياه أسرى كراهيةٍ شديدة للذات. فالاعتراف المطلوب ليس مُجرد مجاملة ندين بها إلى هذه الجماعة أو تلك، بل هي حاجة إنسانية ضرورية لاستمرارية الوجود»[١٢٣]. وبناءً على هذا المنظور، فإن تايلور يتفق مع برلين على فكرة أن الإكراه أو الاضطهاد يتسبب في إحداث «أذىً نفسي» و«جرح» لدى الأقليات، بحكم ما ينطوي عليه الإكراه من إذلال جماعي، ولكن الذي يتميّز به تايلور هو تأكيده كيفية تبلور الهوية ذاتها بفعل سوء الاعتراف بها، بالشكل الذي يجعل من معاناة الأقلية جزءاً لا يمكن فصله عن هويتها.

وآية ذلك تأكيد تايلور وجود صلة رابطة بين الهوية والاعتراف، وتتمثل تلك الصلة في الخاصية التي يتسم بها نمط حياة الإنسان بعينه، وهي خاصيته التحاورية (Dialogical Character)، إذ بموجبها نكون كائنات بشرية حقاً

---

(١٢١) إنّ مفهوم القولبة أو التنميط (Stereotype)، هو أنهما عملية سيكولوجية اجتماعية يتمّ فيها تكوين صور وانطباعات سلبية عن جماعة معينة من قبل أفراد جماعة أخرى، ثم تعزى تلك الصور والانطباعات الذهنية إلى الجماعة الأولى باعتبارها صفات أصيلة فيها وتشمل أعضاء الجماعة ككل، دون الأخذ بالحسبان وجود الاختلافات الفردية ما بينهم. وتُعرَفُ تلك الانطباعات السلبية بتسمية الصور النمطية. وغالباً ما تحدث هذه العملية في سياق تعامل الجماعات الاجتماعية وتفاعلها مع بعضها البعض بصورة مباشرة. للمزيد من التفاصيل، انظر: Perry and Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, pp. 190-191.

(١٢٢) Chandran Kukathas, «Liberalism Multiculturalism and Oppression,» in: Andrew Vincent, ed., *Political Theory: Tradition and Diversity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), p. 136.

(١٢٣) Taylor, «The Politics of Recognition,» p. 76.

وقادرين على إدراك ذواتنا، وبالتالي يغدو في مقدورنا تحديد هويتنا. . . ولنتأمل في ما نعنيه بالهوية؛ إنها تعني مَنْ نكون، فهي المكان الذي ننتسب إليه. إنها تجسّد بحق الخبرات والتجارب السابقة التي تضفي معنىً على أذواقنا ورغباتنا وخياراتنا ومَطامِحِنا. . . ومن ثم، فإنَّ إدراكي للهوية التي أحملها لا يعني أنني قد حققتهُ في حالٍ من العُزلة، بل يعني أنني «قد جعلت الهوية موضوعاً للحوار مع الآخرين. . . وبذلك فإنَّ هويتي تعتمد إلى حدٍّ كبير على علاقاتي التحاورية مع الآخرين»[١٢٤].

وبناء على ذلك، فإنَّ تكوّن الهوية وبروزها إنما يتمان وفقاً لآلية واحدة هي التحاور والتفاعل مع الآخرين. فالتحاور هو الذي يقود إلى تعيين ملامح التماثل والتباين ما بين الهويات، سواء على صعيد الأفراد أو على صعيد الجماعات، ذلك لأن الفرد لا يستشعر تباينهُ وخصوصيتهُ إلا عبر تفاعلهِ مع أقرانهِ، وكذلك الحال مع الجماعات، فهي إنما تُدرِكُ خصوصياتها الثقافية من خلال التفاعل مع الجماعات الأخرى، سلباً كان ذلك أم إيجاباً، وهي تُريدُ من خلال هذا التحاور نيل الاعتراف بها بوصفها جماعة متميّزة من الجماعات المحيطة بها.

وفي هذا السياق نفسه، يؤكد إيمانويل رينو أنَّ الاعتراف هو الذي يُكوِّنُ الهوية. فعلى حدّ تعبيره: «إذا كانت الحاجة إلى الاعتراف بقيمتي الخاصة لا تنفصل عمّا أتمثل به وفق هويتي الشخصية، فحينئذ ينبغي أن يكون الاعتراف المجتمعي بالهوية معدوداً من بين الحاجات الأساسية للأنا»[١٢٥].

وهو يشير بذلك إلى فكرة أننا إذا أدركنا أن الثقافة في جزء كبير منها هي نتاج إنساني، وأن الإنسان بذاته، وفي جزء كبير من كيانه هو نتاج ثقافي، عندئذ يكون في مقدورنا تفسير سبب هذه الحاجة إلى الاعتراف بالهوية على المستوى الفردي أو على المستوى الجماعي. فالفرد والجماعة تحكمُهما نزعة البقاء والحفاظ على الذات. وهذه النزعة يمكن إشباعها فقط بواسطة الاعتراف بهوية حاملها، وإلا ستغدو هذه الهوية في حالٍ من الاهتياج والسعي المكثف إلى الحفاظ على الخصوصية والتمايز بفعل سوء الاعتراف بها، أي نتيجة اضطهادها بعبارة أكثر وضوحاً.

---

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٢٥) رينو، «التصورات الأوروبية للهوية،» ص ١٦٧.

وما يؤيد ذلك، تشديد رينو نفسه على فكرة «أن بواعث الصراعات المجتمعية يجب أن نبحث عنها دائماً في الشعور بالظلم، إما عن إحساسنا بنكران كرامتنا العامة من حيث كوننا بشراً، وإما عن الوعي بالنيل من القيم التي نُضفيها على مظهر من مظاهر ذاتيتنا. وكل هوية بذاتها لا تصيرُ مَوضِعَ صراعٍ مجتمعي أو سياسي إلا عندما تتعرّض لأذى ما»[١٢٦].

٢ ـ التفسير السلطوي

وفي سياق هذا التفسير، يؤكد كل من جورج بوردو (Georges Burdcau) ومايكل هيكتر (Michael Hechter) ومارغريت ليفي (Margaret Levi) أهمية السلطة والامتيازات المترتبة على نيلها في تعميق حدّة التنوع والتباين داخل الدولة، بالشكل الذي يُفضي إلى تبلور نزعة إقطاعية جديدة فيها.

ويرى بوردو «أن الحياة السياسية كانت دائماً تتحرك بفعل الخصومات بين السلطة القائمة ومختلف أنواع القوى التي تحاول، إما الحلول محلها، وإما إخضاعها لمتطلباتها، ولكن ما تتسم به الدولة التعدّدية هو أن مثل هذه المطالب تعتبر شرعية فيها»، إذ بأي صفة تستطيع الدولة أن تجابهها عندما تكون منفتحة أصلاً على كافة المطالب الجماعية. وتبعاً لهذا المنظور، يؤكد بوردو بروز نزعة إقطاعية جديدة داخل هذه الدولة، «فالحق أن الإقطاعية لا تبطل أبداً، إذ إن من طبيعتها أن تنبعث مع كل عجز لسلطة الدولة. فالإنسان يسعى دائماً إلى الاحتماء في ظل السلطة. وانطلاقاً من ذلك، يسعى لنيل مساعدتها المباشرة، فهو يطلب منها تأمين المستقبل الذي يرغب فيه. وإذا قصّرت الدولة في هذا الدور ـ وكيف لا تقصّر في جانب ما طالما أنها لا تستطيع أن ترضي الجميع بالمقدار نفسه ـ تتشكّل سلطات أخرى تأتي لتُكمِلَ تجاه جماعات واسعة إلى حدّ ما مُهِمَةَ الحماية التي لم تعد الدولة تُؤَمِّنها»[١٢٧].

ويعني ذلك أنّ الهويات الثقافية إنما تنبعث من داخل الدولة التعدّدية لأن الأخيرة تعترف أصلاً بشرعية مطالبها، وكذلك بسبب قصور الدولة عينها في توفير الأمن والنظام الداخلي، مما يضطر الأفراد إلى البحث عن مصادر بديلة توفر لهم الشعور بالأمن والاستقرار. وتتمثل تلك المصادر عادةً في الجماعات التي

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(١٢٧) بوردو، **الدولة**، ص ١٣٩.

تسبق في وجودها وجودَ الدولة ذاتها، ومن ثم يتشكل نوع جديد من السلطات يعمل على مُنافسة سلطة الدولة.

وليس العنف المُمارَس من قبل النخبة القوية هو الذي يثير هذه «السلطات المنافِسة»[(١٢٨)] لسلطة الدولة، وإنما يتمثل السبب في سعي المحرومين وبحثهم عن الأمن. فبُغيةَ «مواجهة الضعفاء الذين يُطالبون، يتنَظَّمُ الأغنياء ليدافعوا عن امتيازاتهم. وفي النهاية، لا يعود المجتمع بأسرهِ سوى قلاع متقاربة أو ساحات منعزلة تنطلق منها الهجمات ضد حصن الدولة»[(١٢٩)]. ففي ظلّ عجز الدولة عن توفير الأمن أو قصورها في ذلك، فإن انكفاء الأفراد على الجماعات التي ينتمون إليها، ثم محاولة الأخيرة السيطرة على الدولة، إنما يتجسد في الدولة ذاتها، باعتبارها الأداة المحتكرة لممارسة الإكراه الشرعي.

فالدولة باعتبارها الأداة الفعالة والوحيدة في ممارسة الإكراه والقوة، تجعل الجماعة التي تحكم قبضتها على الدولة بمثابة الجماعة الأعلى مكانةً مقارنة بغيرها. فالقوة الهائلة التي تحوزها الدولة تصبح من قبيل الجائزة (Stake) التي ينالها مَنْ يسيطر على الدولة. وهذا ما يدفع بصورةٍ جوهرية إلى قيام التنافس والنزاع بين الأقليات والأكثرية حول الدولة وامتيازات السيطرة عليها[(١٣٠)].

وبناء عليه، تغدو الدولة بذاتها هي باعث توليد هذه النزعة الإقطاعية الجديدة. ففي الماضي كانت الجماعات الثقافية ترفض الخضوع لقانون الدولة، وتحاول أن تنأى بنفسها إقليمياً عن الدولة الوليدة، رغبة منها في نيل الاعتراف باستقلالها. أما اليوم، فنجدها على العكس من ذلك، فهي تهاجم «سلطة الدولة لتستعمل حقوقها، وتضفي على نفسها شرعيتها بذاتها؛ فما تريده ليس صُنع قانونها الخاص، وإنما إملاءُ محتواه على قانون الدولة، فهي لا تريد سكَّ عُملتها الخاصة، وإنما تقرير كيفية استعمال مالية الدولة، ولا تريد كذلك اختيار أعدائها، وإنما الإقرار بأنهم أعداء الدولة»[(١٣١)].

---

(١٢٨) يقصد جورج بوردو بـ «السلطات المنافسة» أو «سلطات الأمر الواقع»، تلك الجماعات الثقافية المنظمة ذات القاعدة الاجتماعية الواسعة التي تنافس سلطة الدولة. للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩٢.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(١٣٠) Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 30-31.

(١٣١) بوردو، **الدولة**، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

وقريباً من هذا السياق الفكري، نجد أن هيكتر وليفي يستندان بحكم توجههما اليساري إلى العامل الطبقي ـ الإثني في تفسير هذه الظاهرة، إذ يعتقدان أن هناك آليتين تساعدان معاً على استمرارية الجماعات الإثنية في الاحتفاظ بهويتها في أوروبا. فالآلية الأولى هي التي تسهم في تشكيل الجماعات الإثنية، حيث إنها تجسد النطاق الذي تعمل فيه عضوية الجماعة (Group Membership) على تحديد طبيعة فرص الحياة لدى الفرد[١٣٢]. ووفقاً لهذه الآلية، نلاحظ أنه في الديمقراطيات الرأسمالية لأوروبا الغربية تميل الهوية الإثنية إلى أن تكون أكثر قوةً في أوساط الجماعات الواقعة في قاع النظام الطبقي، لأن بنية فرص الحياة لدى الجماعات الإثنية البروليتارية عموماً تكون بنيةً محدودة أكثر مقارنة بالجماعات البرجوازية. ومن ثم، «فإن تشكّل الجماعة يقوم على أساس انفعالي، وذلك بمعارضة هذين النوعين من الجماعات لبعضهما البعض». أما الآلية الثانية، فهي التي تساهم في تكوين التلاحم الإثني، ويتمثل ذلك في النطاق الذي يتفاعل فيه أعضاء الجماعة كلياً وضمن حدود جماعتهم، بحيث يكون الموضوع الرئيسي لقيام هذا التفاعل متمثلاً في مكان العمل، وأفضلُ مؤشرٍ دالٍّ عليه هو مدى احتكار أعضاء الجماعة للمراكز التي تتطلب كفاءات معيّنة داخل البناء الوظيفي[١٣٣].

ويعني ذلك أن الآلية **الأولى** تعمل على إنشاء الجماعة الإثنية من حيث توليد حس الانتماء ما بين أعضائها، بينما الآلية **الثانية** تساعد في استمرار فاعلية هذا الانتماء من خلال توفير البيئة الملائمة لأعضاء الجماعة حتى يتمكّنوا من تعزيز الروابط والعلاقات في ما بينهم، وذلك عبر احتكار نوع معين من التخصّصات الوظيفية، ومنع غيرهم من الولوج إليها، وهو الذي يضفي على النشاط الوظيفي طابعاً إثنياً وطبقياً في الوقت ذاته.

وهنا يصبح الاحتكار (Monopolization) أداةً جوهرية بيد الجماعة، بحيث يُمكِّنُها من توفير الحوافز اللازمة لإعادة إنتاج الجماعة لنفسها بمرور الأجيال. ومن ثم، فإن هاتين الآليتين سويةً تساعدان على تفسير سبب استمرار مناطق معينة في دول أوروبا الغربية محافظةً على هوية إثنية متميّزة من مراكز تلك

(١٣٢) Michael Hechter and Margaret Levi, «Ethno-Regional Movement in the West,» in: Hutchinson and Smith, eds., *Nationalism*, p. 185.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

الدول، بالرغم من مرور قرن أو يزيد على دخولها مرحلة التصنيع. «فمن ناحية، نجد أن الأفراد الذين يتمسكون بالثقافة الطَرَفية (Peripheral Culture) في منطقة ما، مثل المتمسّكين بدين أو لغة مختلفة، يتواجدون بصورة رئيسية في المراكز الدنيا من البناء الطبقي ـ الإقليمي (Regional-Class Structure). ومن ناحية أخرى، يُلاحظ أن الأفراد المتمسّكين بالثقافة الطرفية قد نجحوا في احتكار المراكز الوظيفية التي تتطلب كفاءات معينة داخل البناء الوظيفي نفسه، وربما في المجالات المؤسساتية الرئيسية أيضاً. وفي كلتا الحالتين، فإن الأمر يستند إلى وجود ثقافة مختلفة في الأطراف عن ثقافة المركز»[١٣٤].

ويرى الباحث أن هذا المنظور يساعد على تفسير انبعاث بعض الهويات القومية، ولا سيما التي تستقرّ في غرب أوروبا، مثل الباسكية والكتلونية والاسكتلندية. ولكن، ماذا عن الجماعات القومية الأخرى التي تتمتع بمراكز سياسية واقتصادية متميّزة، مثل الكيبكيين في كندا، والوالون والفلاميش في بلجيكا؟ ومن جهة أخرى، نتفق مع هيكتر وليفي على أن العامل الاقتصادي يؤدي دوراً مميزاً، سواء في تحديد طبيعة فرص الحياة لدى الجماعات، أو يساعدها في تلاحم أعضاء كل منها داخلياً. ولكن، أليست نزعة البقاء والاستمرار هي التي تدفع هذه الجماعات إلى الانزواء في تخصّص وظيفي معين، ليكون ذلك بمثابة آلية دفاعية موجّهة بالضد من فكرة الاندماج ثقافياً في الثقافة السائدة؟ ثم، أليست هذه النزعة تدفعها أيضاً للسعي إلى الاستيلاء على الدولة؟

٣ ـ التفسير العولمي

وضمن هذا التفسير، يتم إيلاء التركيز على عامليَ الهجرة الدولية وتقنيات الاتصال وتأثيرهما في صحوة الهويات واحتفاظها بروابطها الثقافية. ومن أبرز رواد هذا الاتجاه أغنر فوغ (Agner Fog) صاحب «نظرية الانتخاب الثقافي» (Cultural Selection)[١٣٥].

وابتداء، لا بد من أن نعلم أن الهجرة الدولية تعني هجرة الجماعات

---

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(١٣٥) نظرية الانتخاب الثقافي هي نظرية في تفسير التغيّر الثقافي، أي بمعنى تبيان الأسباب التي تدفع ثقافة بعينها إلى الانتشار والذيوع على حساب الثقافات الأخرى التي يكون مصيرها الاندثار والتلاشي. وقد تأثرت هذه النظرية بطروحات تشارلز داروين في الانتخاب الطبيعي. للمزيد، انظر: أجنر فوج، **الانتخاب الثقافي**، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١١ ـ ١٥ و٣٤٨.

الاجتماعية، من العالم الثالث خصوصاً، نحو الدول الغربية المتقدمة، بحثاً عن فرص حياة أفضل. ويعود ذلك إلى أسباب عدة، منها الهوة الكبيرة ما بين الطرفين من حيث الاستقرار والتقدم الاقتصادي، فضلاً على الجانب الديمغرافي، إذ يزداد معدل النمو السكاني بصورة كبيرة في العالم الثالث، وذلك في مقابل الانخفاض الحاد في معدل نمو سكان الدول الغربية، مما يجعل الأخيرة في حاجة ماسة ومستمرة إلى الأيدي العاملة لموازنة هذا التخلخل الديمغرافي[١٣٦].

هذه الهجرة البشرية المتواصلة تعمل بصورة فاعلة على تحديد مسار عملية الانتخاب الثقافي في المجتمعات الغربية، فهي وفقاً لفوغ تدفع كل مجتمع من هذه المجتمعات إلى أن يصبح، إما مجتمعاً كالبتياً (Kalyptic Society)، أو مجتمعاً ريغالياً (Regal Society)[١٣٧]. فإذا كانت الهجرة متفرّقة وبطيئة وغير متجانسة، فإنها ستفضي عادة إلى إضفاء الصبغة الكالبتية على المجتمع المُستقبِل، لأنه سينظر إلى المهاجرين من زاوية أنهم مجرد أفراد لا جماعات، وأنهم لا يشكّلون خطراً على الثقافة السائدة، ولا سيما أن المهاجرين أصلاً سرعان ما يندمجون في المجتمع لأنهم لا يمتلكون أية إمكانية للحفاظ على ثقافاتهم الأصلية[١٣٨].

ولكن إذا ما وَفَدَ المهاجرون بمعدلات عالية، وكانوا على وجهٍ خاص يؤلفون جماعةً متجانسة ثقافياً، فإن ذلك سيؤدي إلى إمكانية قيامهم بتشكيل تجمّعات سكنية خاصة بهم، حتى يتمكّنوا عبر ذلك من الحفاظ على ثقافاتهم ولغاتهم ودياناتهم الأصلية، الأمر الذي «يؤدي، لا محالة، إلى مواجهة بين جماعتَين محدّدتين بوضوح، هما: المواطنون والأجانب. ويغدو التمييز سهلاً بين الجماعتَين، نظراً إلى أن كل فريق لهُ ثقافتهُ التي لم تكد تمتزج بغيرها». ومن ثم يفضي ذلك إلى إسباغ الطابع الريغالي على المجتمع ككل[١٣٩].

---

(١٣٦) للمزيد من التفاصيل، انظر: فاليرشتاين، **استمرارية التاريخ**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٣٧) إن المفهوم «Regal» مشتقٌ من المصدر «Rex» في اللغة الإنكليزية الذي يعني «الملك». وقد اختارها أغنر فوغ من منظور أنه بالإمكان اعتبار التسلطية نموذجاً للثقافة المتشددة والتسلطية، ومن ثم فالمجتمع الريغالي هو المجتمع المتشدد وغير المتسامح. أما المفهوم «Kalyptic» فمصدره مفردة «Kalypso»، اللاتينية الأصل، وهي تسمية لإحدى الحوريات في الأساطير اليونانية التي أسَرت القائد اليوناني أوديسيوس (Odysseus) وأحبّتهُ، ولكنها عندما وجدتهُ راغباً في العودة إلى وطنهِ سَمحتْ لهُ بالعودة رغم حبها له. ومن ثم، فالمجتمع الكالبتي هو المجتمع المتسامح. انظر: فوج، المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

وبناء على هذا المنظور، فإن استمرارية الهجرة الدولية بمعدلات عالية هي التي تعمل على توليد ردود فعل جماعية في المجتمعات الغربية، ومن أشكالها الحالية الدعوة إلى سَنِّ قوانين أكثر صرامة للحدّ من دخول المهاجرين(١٤٠)، وذلك نتيجة «غلبة مشاعر كراهية الأجانب وغلبة الطابع الريغالي للمجتمع على نحو ما نراه بكل وضوح في أوروبا الآن»(١٤١).

ويعني ذلك أنّ رُهاب الأجانب (Xenophobia) ليس ظاهرة عَرضية، وإنما هو ظاهرة أصلية وعامة، لأنَّ الهجرة الدولية لا تتسبَّبُ في إثارة قلق الأكثرية فحسب بشأن مستقبلها في ظلّ استمرارية الهجرة، بل إنها تثيرُ على نحوٍ أشد خوفَ الأقليات أيضاً من أن تفقد المزيد من ثقلها الديمغرافي والإقليمي وتماسكها الاجتماعي، نتيجة توجّه المهاجرين إلى الاستقرار في مناطق تَوطُّنِ الأقليات عينها.

ومن المؤشرات الدالة على حدوث هذه التغيّرات الديمغرافية ومدى فاعلية تأثيرها، هو أن السكان ذوي الأصول العالمثالثية ستتراوح نسبتهم السكانية في عام ٢٠٢٥ ما بين ٢٥ بالمئة و٥٠ بالمئة من مجموع سكان الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي واليابان، ويمكن أن تصبح النسبة أكبر من ذلك في المراكز الحضرية الكبرى(١٤٢).

وهناك عاملان رئيسيان يساعدان على استمرارية تأثير الهجرة الدولية وتعميق آثارها:

يتمثل **العامل الأول** في عدم الاستقرار السياسي في الكثير من مناطق العالم الثالث، وفشل غالبية دولهِ في برامجها التَنموية، وهو ما يزيد من تدفق موجات الهجرة البشرية باتجاه الدول المتقدمة خصوصاً. وفي الوقت ذاته، فإن احتمال ضعف الدول الغربية ذاتها يعدّ بمثابة التهديد الأكثر خطورة للنظام الدولي، لأن ذلك لن يؤدي إلى استمرارية انبعاث الهويات فقط، بل سيفضي أيضاً إلى تسييس

(١٤٠) فاليرشتاين، **استمرارية التاريخ**، ص ٦٨. والملاحظ أن الولايات المتحدة وكندا وأستراليا تستأثر بالحصة الأكبر من أعداد المهاجرين سنوياً، إذ ما بين عامي ١٩٧٥ و٢٠٠٠، تم توطين قرابة المليونين من المهاجرين الشرعيين فقط في الولايات المتحدة. انظر: لاري يونك، «من السودان إلى داكوتا الشمالية،» **اللاجئون** (مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، جنيف)، السنة ٢، العدد ١١٩ (٢٠٠٠)، ص ٨ ـ ٩.

(١٤١) فوج، **الانتخاب الثقافي**، ص ٣٢٦.

(١٤٢) فاليرشتاين، المصدر نفسه، ص ٦٩.

الهويات عموماً، ونشوب النزاعات السياسية في داخل مراكز هذا النظام نفسه ليتفكّك الأخير في نهاية المطاف(١٤٣).

أما **العامل الثاني** فهي تقنيات الاتصال، حيث إن الإثنيات والجماعات المهاجرة تزداد قوة بفعل استخدام نظام الاتصالات المتطورة، فهي تُمكِّنُ المهاجرين من التواصل مع موطنهم الأصلي، بحيث يجد المهاجرون أن من اليسير الحفاظ على هوياتهم الثقافية في أرض الغربة. فهم من الناحية النفسية يبقون متعلقين بوطنهم، حتى وإن كانوا بعيدين عنه جغرافياً، أي بإمكانهم أن يعيشوا في عالَمين مختلفَين بصورة متزامنة، بحيث يتعاملون حيناً مع الغرباء، وأحياناً يتواصلون مع مَنْ يألفون، حتى وإن صادف وجود قسم مِمّن يألفونهم في بلدٍ آخر بعيد عنهم جغرافياً(١٤٤).

وتأسيساً على ذلك، نلاحظ أن المجتمعات الغربية إذا كان في استطاعتها في الماضي استيعاب المهاجرين ودمجهم في الثقافة السائدة، فإن العامل التقني أصبح يساعدهم في الاحتفاظ والتمسك بثقافاتهم، ومن ثم عدم الاندماج في ثقافة البلد المُستقبِل(١٤٥). وحتى إذا استطاعت البلدان الغربية جدلاً التغلب على آثار هذا العامل، فإنه لا يكون بمقدورها استيعاب المهاجرين وتكييفهم مع الثقافة الغربية على النحو المطلوب، وخاصة أن عملية الاستيعاب تستغرق فترة زمنية طويلة نسبياً، وفي خلال هذه الفترة عينها يكون قد تّم استقبال موجات هجرة جديدة، فاستمرارية الأخيرة تقلل من إمكانية نجاح تلك العملية.

وفي ضوء ما تقدم، يمكن القول إن العولمة تعمل على تعزيز فاعلية الأقليات، ولا سيما القومية والإثنية منها، وذلك بالرغم من أن الدول وغيرها من الأشخاص الدوليين يتجهون جميعاً نحو المزيد من النشاط والتكتل المؤسساتي دولياً، لأن العولمة لا تعمل على توليد مواطنة عالمية ودولة عالمية في نهاية المطاف، فالاتجاه الآخر للعولمة المتمثل في النزعة المحلية والإقليمية يدفع الأقليات صوب التمسك بالحدود الداخلية لثقافتها في مواجهة مركزية الدولة ـ الأمة واتجاهها نحو العالمية، الأمر الذي قد يؤدي بدوره إلى إنشاء المزيد من الدول ـ الأمم مستقبلاً. وكأنّ العولمة بذلك تساعد في تفكيك الدولة ـ الأمة

(١٤٣) قارن مع: المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(١٤٤) Richmond, «Ethnic Nationalism and Post-Industrialism,» p. 304.

(١٤٥) انظر: هانتغتون، **مَنْ نحن؟: التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

بعينها عبر توليد المزيد من الدول الأمم، فهي بذلك عملية مركبة تجمع بين البُعدَين العالمي والمحلي، غير أنها تزيد عملياً من فاعلية البعد المحلي بواسطة بعدها العالمي ذاته.

وبناء على هذه الفكرة، يمكننا القول إنَّ انبعاث الهويات، سواء داخل نطاق الثقافة الغربية أو خارجها، دليلٌ على أننا سنعيش مستقبلاً في قُرىً عالمية، لا قرية عالمية واحدة، وذلك خِلافاً لما تنبأ به عالم الاجتماع الكندي مارشال مكلوهان (Marshal McLuhan). فقد تم الاعتقاد في أواخر ستينيات القرن العشرين، على نحو غير مسبوق، أنَّ التقنيات المتجدّدة من خلال ممارستها، ثم الحاجة إلى اقتنائها، ستُرغِمُ أي شخص على التكيّف مع حصيلتها المتمثلة في تحوّل البيئة العالمية الضخمة إلى قرية صغيرة. فعلى حّد قول مكلوهان، فإنَّ «الطابع التقني لثقافة هذه القرية العالمية يجعلنا أمام واقع تتواصل فيه مجتمعات بأسرها، وذلك من خلال لغة من الرموز والإشارات الخاصة، ليست كالتي اعتاد الناس عليها بغية التخاطب والحوار»(١٤٦). ولكن الذي يحدث عملياً في يومنا الراهن هو أن الأفراد والجماعات يستخدمون فعلاً تلك اللغة والرموز والتقنيات، إلا أنهم يوظّفونها للاحتفاظ بخصوصياتهم الثقافية بدلاً من أن تكون آليةً لِدمج الثقافات وتحويلها إلى ثقافة عالمية واحدة.

٤ ـ تفسير كيملكا لظاهرة انبعاث الهويات

يستند كيملكا إلى الفكرة القائلة إن انبعاث هذه الظاهرة في الغرب وتزايد فاعليتها السياسية ناجمٌ أساساً عن الأزمة التي تعيشها الدولة ـ الأمة وتناقضاتها الداخلية. فهو يعتقد بعدم زوال التناقض القائم ما بين النزعة القومية للدولة والنزعة القومية للأقلية(١٤٧)، حتى إذا ما انتهجت الأولى مبادئ حقوق الإنسان

---

(١٤٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: Marshal Mcluhan and Quentin Fiore, *War and Peace in the Global Village* (New York: McGraw-Hill Book Company, 1968), pp. 5-17.

(١٤٧) يعني كيملكا بمفهوم «النزعة القومية» تلك الحركات السياسية والسياسات العامة الهادفة إلى ضمان أن تصبح الدول بحق دولاً ـ أمماً، بحيث تتطابق فيها الدولة مع الأمة. وقد حاولت الحركات القومية تحقيق ذلك عبر سبيلين مختلفين: يتمثل السبيل **الأول** في تبني الدول بذاتها سياسات بناء الأمة الهادفة إلى جعل المواطنين عموماً ذوي لغة وهوية وثقافة مشتركة. أما السبيل **الثاني** فيتجسد في التعبئة والتنظيم الذي تشهده الأقليات الإثنية الثقافية (Ethnocultural Minorities)، داخل نطاق الدول الكبيرة الحجم، بهدف تشكيل دول خاصة بها. ويطلق كيملكا على السبيل الأول تسمية «النزعة القومية للدولة». أمّا السبيل الثاني فيطلق عليه تسمية «النزعة القومية للأقلية». للمزيد من التفاصيل انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 222-223.

في سياساتها، وذلك لأن هناك سبلاً عديدة تعمل فيها الدولة على تجريد الأقليات من قوتها على نحو منظّم دون انتهاك حقوق الفرد، المدنية منها والسياسية. وتتجسّد تلك السبل أصلاً في سياسة الهجرة والتوطين، والتلاعب برسم حدود وسلطات الوحدات الفرعية والداخلية، وسياسة اللغة الرسمية. وتعدّ هذه السياسات بمثابة العنصر المشترك في كافة عمليات بناء الأمة في الدول الغربية. «والحقيقة هي أن عملية بناء الأمة يمكن أن تعمل على تحطيم الأقلية حتى إذا تمّت العملية نفسها بموجب دستور ديمقراطي ليبرالي». وهذه الحقيقة تساعدنا في تفسير سبب بقاء النزعة القومية للأقلية قوةً فعالة ضمن نطاق الديمقراطيات الغربية، وتساعدنا كذلك في تفسير سبب استمرار الانفصال قضيةً حيَّة في الكثير من الأقاليم، مثل الفلاندرز (Flanders) (في بلجيكا) وكيبك وكتالونيا واسكتلندا(١٤٨).

وإلى جانب عملية بناء الأمة، هناك باعثان آخران يساعدان الأقليات على الاحتفاظ بخصوصياتها الثقافية، وهما عامل اللغة **أولاً**، والبناء الفكري للحركات القومية في تلك الأقاليم **ثانياً**، ويمكن توضيحهما على النحو الآتي:

أ ـ عامل اللغة

وتبرز أهمية اللغة بصورة كبيرة في الديمقراطيات المتعددة اللغات، مثل بلجيكا وإسبانيا وسويسرا وكندا، حيث تكتسب اللغة فيها أهمية متزايدة في تعيين حدود المجتمعات السياسية وهويات اللاعبين فيها. ففي كل هذه الدول توجد هناك ديناميكية واحدة تعمل على تحريك الأقليات القومية وإثارتها، بحيث يتم من خلالها ما يلي:

(١) تصبح الجماعات اللغوية المتميزة أكثر نزوعاً إلى الإقليمية (Territorialization). ويعني ذلك أن كل لغة ستغدو مستقبلاً هي المهيمنة داخل نطاق إقليم معين، وفي الوقت نفسه ستتلاشى تدريجياً خارج نطاق ذلك الإقليم. وهذه الظاهرة المعروفة باسم «السيطرة الإقليمية» (Territorial Imperative) ظاهرةٌ واسعة الانتشار في الغرب.

(١٤٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» pp. 74-76.

(٢) تطالب الجماعات اللغوية المتمركزة إقليمياً على نحو متزايد بنَيلِ الاعتراف السياسي وسلطات الاستقلال الذاتي في أقاليمها التاريخية، وذلك من خلال دفع النظام السياسي باتجاه الفِدرالية. وترتبط عمليتا النزوع إلى الإقليمية والفِدرالية (Territorialization and Federalization) إحداهما بالأخرى ارتباطاً وثيقاً، بحيث إن الأخيرة منهما تعدّ سبباً ونتيجة للأولى في آنٍ واحد. وباختصار، فقد أصبحت اللغة عاملاً فاعلاً بصورة متزايدة في رسم حدود المجتمعات السياسية في البلدان المتعددة اللغات[١٤٩].

ب ـ البناء الفكري للحركات القومية

يؤمن دعاة هذه الحركات «أن الاشتراك في ثقافةٍ قوميةٍ ما هو الذي يضفي معنىً على الحرية الفردية. واستناداً إلى ذلك، فإن الحرية تستلزم تعيين خياراتٍ من بين مجموعة متنوّعة من الاختيارات، بحيث لا تعمل ثقافة المرء المجتمعية على توفير تلك الخيارات فحسب، بل تقوم أيضاً بجعلها ذات معنى بالنسبة إلى الفرد ذاته. ولذلك، فإن تفتّت ثقافة المرء المجتمعية تدريجياً ستؤدي إلى التلاشي التدريجي للاستقلال الذاتي الفردي، وهو الاحتمال الذي ستواجههُ الأقليات القومية التي لا تحوزُ حقوق الاستقلال الذاتي الجماعي». بإيجاز غير مخلّ، فإن هذا البناء الفكري قائم على أساس فكرة الربط بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي[١٥٠].

وفي هذا السياق، يكون كيملكا قد ردَّ على طروحات هوبسباوم. فهو يرى «أن الافتراض القائل إن النزعات القومية للأقليات تتسم برُهاب الأجانب، ولأنها رد فعل دفاعي موجّه بالضد من الحداثة افتراضٌ مبالغٌ فيه عادةً. . . فأنا أعتقد أن الكثير من النزعات القومية للأقليات في أنحاء العالم لا تختلف عن النزعة القومية للثورتين الفرنسية أو الأمريكية، وذلك من حيث إنها هي أيضاً حركات سياسية ذات رؤية تقدمية هادفة إلى خلق مجتمع من المواطنين الأحرار والمتساوين، وكذلك إلى إيجاد مجتمع ديمقراطي موحّد استناداً إلى اللغة والتاريخ المشترك»، أي أنها تسعى هي الأخرى إلى تشييد المجتمع

(١٤٩) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 212-213.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

الحديث، فهذه الحركات القومية ليست ردَّ فعل دفاعي ضد الحداثة(١٥١).

واعتماداً على هذا البناء الفكري، فإن النزعة الإقليمية للأقلية الناجمة بفعل العامل اللغوي نزعةٌ تعمل على دفع الأقلية إلى مقاومة سياسات بناء الأمة. وإن ما يزيد هذه الأقليات فاعليةً في إبداء تلك المقاومة هي طبيعة البناء الفكري لحركاتها القومية، إذ إنَّ هذا البناء يساعدها في تعبئة قدرات الأقلية وتنظيم مطالبها ونشاطها السياسي في مواجهة عملية بناء الأمة، وذلك من خلال فكرة الربط بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي، أي بمعنى اعتقادها بعدم وجود التناقض ما بين الحرية الفردية ومطالبها السياسية ذات الصبغة الجماعية، على أساس أن الثقافة بذاتها هي التي تعيّن نطاق حرية الفرد وخياراته في الحياة. وهذا ما يساعد الأقليات القومية عموماً على الاحتفاظ بخصوصياتها، وعدم الاندماج في الثقافة المهيمنة، بحيث أضحت هذه الأقليات تنظرُ إلى ذاتها من زاوية كونها أمماً داخل الأمة.

وفي ضوء ذلك، يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: كيف تُحدِثُ سياسات بناء الأمة مثل هذا التأثير العميق في الأقليات على النحو الذي يدفعها إلى مقاومتها بكل ما أوتيتْ من مقدرة؟

يرى كيملكا أن هذه السياسات تُعرِّضُ الأقليات لخطر التهميش في كافة مؤسسات الدولة، وفي حالِ وقوع الأقليات في مثل هذا المأزق سيكون أمامها ثلاثة خيارات رئيسية(١٥٢)، وتترتب عليها ثلاث استجابات من لَدُنها. وهذه الخيارات هي:

(١) في إمكان الأقليات قبول الاندماج في ثقافة الأكثرية، ولكنها قد تحاول في الوقت ذاته التفاوض حول شروط الاندماج.

---

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١٥٢) وقد أضاف كيملكا خياراً رابعاً في كتابه **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ويتمثل هذا الخيار في «الهجرة الجماعية». ويشير في هذا الخصوص إلى أنه «بمقدور الأقليات تبني خيار الهجرة الجماعية، وخصوصاً إذا وجِدتْ هناك دولة مزدهرة ومناصرة لقضاياهم، بحيث تتقبل فكرة هجرة الأقليات إليها جماعياً». ومثل هذا الوضع نادر الحدوث في تاريخ الغرب الحديث، غير أنه حدث فعلياً، ومثال ذلك الهجرة الجماعية للإثنية الألمانية من كازاخستان إلى ألمانيا، وكذلك هجرة اليهود من روسيا إلى إسرائيل. انظر: Will Kymlicka, *Contemparary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 248.

(٢) باستطاعة الأقليات السعي إلى إيجاد أنواعٍ من الحقوق والسلطات ذات الصلة بالاستقلال الذاتي بُغية الحفاظ على ثقافاتها المجتمعية، مثل تكوين مؤسساتها التعليمية والاقتصادية والسياسية وفقاً للُغتها الخاصة. ويعني ذلك أنَّ الأقليات بموجب هذا الخيار، ستنخرط كل منها في عملية بناء أمةٍ خاصة بها، وتكون في حالٍ من التنافس مع عملية بناء الأمة التي تعتمدها الأكثرية المهيمنة.

(٣) في إمكان الأقليات القبول بالتهميش الدائم[١٥٣].

وبناءً على ذلك، فإن استجابة كل أقلية تتباين عن استجابة غيرها تبعاً لما اختارتهُ من تلك الخيارات. ومن ثم يمكن توزيع الأقليات إلى ثلاثةِ أنواع استناداً إلى طبيعة تجاوبها مع سياسات بناء الأمة، وعلى النحو الآتي:

(١) فالمهاجرون[١٥٤] يلجأون إلى تبنّي الخيار الأول، فهم يحاولون الاندماج جهد إمكانهم. ولذلك، فإنَّ من الإنصاف أن تقوم الدولة بالتقليل من تكاليف وأعباء الاندماج المفروضة عليهم من قِبَلِها، وإن بمقدور المهاجرين المطالبة بشروط اندماج أكثر إنصافاً. وهذا المطلب ينطوي على عنصرين رئيسيينِ:

العنصر **الأول** أن نعترف بأنَّ الاندماج لا يمكن أن يحدث بين ليلة وضحاها، وإنما هو عملية صعبة وطويلة المدى.

والعنصر **الثاني** هو أن تقوم المؤسسات العامة، التي تعمل على دمج المهاجرين، بتوفير الدرجة نفسها من الاحترام والاعتراف والتعاون مع هويات وممارسات المهاجرين الثقافية، شأنهم في ذلك شأن جماعة الأكثرية[١٥٥].

---

(١٥٣) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 29-30.

(١٥٤) يعني كيملكا بمفهوم «المهاجرين» أولئك الأشخاص الذي يصلون إلى الدولة ويدخلون إقليمها بموجب سياسة الهجرة، التي تمنحهم الحق في أن يصبحوا مواطنين بعد انقضاء فترة زمنية معينة تتراوح ما بين ٣ سنوات و٥ سنوات. ويتم خلالها إلزامهم باستيفاء شروط معينة، مثل تعلم اللغة الرسمية، ومعرفة يسيرة بتاريخ الدولة ومؤسساتها السياسية. ويُعدّ ذلك بمثابة الملامح العامة لسياسة الهجرة التقليدية والمتّبعة في بلدان الهجرة الرئيسية، وهي الولايات المتحدة وأستراليا وكندا. والملاحظ أن كيملكا لا يناقش حالة المهاجرين غير الشرعيين أو العمال الضيوف (Guest-workers) أو غيرهم ممن لم يسمح لهم بدخول إقليم الدولة بصورة رسمية. فضلاً على ذلك، يستخدم كيملكا في طروحاته مفهومَي «الجماعة المهاجرة» و«الجماعة الإثنية» أو «الإثنيات» على نحو متبادل، ويعني بهما المعنى المتقدم ذكره، وذلك بهدف تمييزهما من الأقليات القومية والسكان الأصليين. للمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٧، و Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» pp. 190 and 192-194.

(١٥٥) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 30.

(٢) أما الأقليات القومية، فهي تتبنّى عادةً الخيار الثاني، حيث إنها غالباً ما تستخدم الوسائل عنها التي تعتمدها الأكثرية في عملية بناء الأمة، مثل السيطرة على اللغة المعتمدة في المناهج الدراسية وفي الجهاز الإداري للدولة، وتحديد متطلبات الهجرة واكتساب الجنسية، ورسم الحدود الداخلية. وأبرز مثال على ذلك حالة مقاطعة كيبك في كندا(١٥٦).

(٣) أما الخيار الثالث، فإنَّهُ على الأرجح سيكون الخيار المفضّل لدى الطوائف الدينية، التي يفرض عليها معتقدها الديني تجنّب كل أشكال التَمَاس مع العالم الحديث، ومثال ذلك الهوترايتس (Hutterites) في كندا، وطائفة الآميش (Amish) في الولايات المتحدة. فأعضاء هاتين الطائفتين لا يكترثون بمسألة تهميشهم في الجامعات أو الهيئات التشريعية مثلاً، «لكونهم أصلاً يعتبرون مثل هذه المؤسسات الدنيوية مؤسسات فاسدة»(١٥٧).

ويُوضِّحُ كيملكا سبب التباين في استجابتي الأقليات القومية والمهاجرين مع عملية بناء الأمة. ففي حالة الأقليات القومية نجد أنَّ إكراهها على اعتماد لغة الأكثرية يشكل بالنسبة إليها تهديداً كبيراً بحكم كونها متميّزة ثقافياً. كما أن جهود الأكثرية الرامية إلى نشر ثقافة مجتمعية مشتركة من خلال سياسات بناء الأمة، تؤدي بالنتيجة إلى «تجريد الأقليات القومية من تلك المؤسسات والسلطات التي تمتعوا بها لقرون مضت، وكانت متلائمة مع طبيعة حاجتهم وهوياتهم»(١٥٨)، بحيث إن تشكيل الدولة قام أصلاً على فكرة الدمج لأُمم متباينة في دولة واحدة عن طريق القسر والإكراه، وذلك إما عبر سبيل غزو مُجتمع ثقافي ما والهيمنة عليه من قبل مجتمع آخر، أو عندما يتم التنازل عن مَوطن ذلك المجتمع من قبل قوة استعمارية لصالح قوة أخرى، أو حين يتجاوز في هذا الموطن تعداد المستوطنين على تعداد سكانه الحقيقيين عن طريق سياسة الاستيطان(١٥٩). ونتيجة

---

(١٥٦) Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» pp. 187-188.

(١٥٧) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 30.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(١٥٩) قد يتمّ تشكيل هذه الدولة المتنوعة القوميات بصورة طوعية، وذلك حين تتفق مكوّناتها القومية المتباينة على تشكيل دولة فدرالية من أجل تحقيق مصالحها المتبادلة. واستناداً إلى هذا المنظور، فإن الكثير من الديمقراطيات الغربية هي في حقيقتها دولة متعددة القوميات لا دولة ـ أمة واحدة، وذلك إما بسبب أنها عملت على دمج السكان الأصليين قسرياً، مثل فنلندا ونيوزيلندا، أو أنها قد تشكّلت نتيجة اتحاد طوعي ما بين اثنتين أو أكثر من الثقافات الأوروبية، مثل بلجيكا وسويسرا. للمزيد من التفاصيل انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 11-13.

لهذا الوضع التاريخي، فإن الأقليات القومية تطالب في يومنا الراهن بالاعتراف رسمياً بلغاتها وثقافاتها، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن هذا المطلب يتخذ شكل حركة انفصالية ساعية إلى إقامة دولة مستقلة. فقد يتخذ شكل الحكم الذاتي المحلي (Local Autonomy)، أو النظام الفِدرالي، مع سيطرة محلية على التعليم واللغة، وربما قد يشمل ذلك الهجرة أيضاً(١٦٠). أما بالنسبة إلى المهاجرين، فالأمر مختلف تماماً، إذ إنهم هاجروا غالباً بملء إرادتهم، كما يدركون عموماً أن فرص حياتهم وحياة أبنائهم مرتبطة بصورة رئيسية بالاندماج في مؤسسات الدولة والعاملة بلغة الأكثرية. ومن ثمّ، غدت مطالبهم مُرَكّزةً على التخفيف من شروط الاندماج، وليس رفض فكرة الاندماج بذاتها(١٦١).

ويتبيَّنُ من ذلك، أن الدولة ـ الأمة هي التي جعلتِ الأقليات واعيةً لذاتها الجماعية وكيانها الثقافي، لأن الدولة ـ الأمة أصلاً تُتيحُ عدداً محدوداً من الخيارات أمام الأقليات، وبالتالي أضحت استجابات الأخيرة مُتسِقةً مع طبيعة تلك الخيارات، بحيث إن العنصر المشترك في تلك الاستجابات تمثل في الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية، وجعلها محوراً رئيسياً تدور حوله مطالبها السياسية وغير السياسية.

وبالإمكان حدوث الخلاف والتصادم ما بين استجابة الأقليات القومية واستجابة المهاجرين لسياسات بناء الأمة، أي بمعنى قيام ردود فعل دفاعية من لدن الأقليات تجاه المهاجرين. ويعمد كيملكا إلى تبيان التعقيد الحاصل في هذه العلاقة، وذلك بالإشارة إلى ناحيتين:

الناحية **الأولى** «أن العلاقة بين المهاجرين والأقليات القومية كانت علاقةً مُثقَلةً بالتوتر تاريخياً»، حيث كانت الهجرة الواسعة النطاق يُنظَر إليها على أنها تهديد للأقليات القومية، وذلك لسبب رئيسي هو وجود تحفيز رسمي فعّال للمهاجرين على دفعهم نحو الاندماج في الثقافة المهيمنة، وعادةً ما يتم ذلك عبر توفير فرص اقتصادية أكبر للمهاجرين، وكذلك قابلية انتقال أكبر ما بين أقاليم الدولة. ومن ثمَّ، فإنه إذا ما اندمج المهاجرون في دولة متنوّعة القوميات، وأصبحوا جزءاً من جماعة الأكثرية، ستغدو عندئذ الأقلية القومية

---

(١٦٠) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 31.

(١٦١) Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» pp. 190-191.

بصورة تدريجية أقل عدداً وقوةً بكثير في الحياة السياسية مقارنةً بالأكثرية.

ومن الناحية **الثانية**، نجد أن حقيقةَ أن المهاجرين أكثر رغبةً وقابليةً للاندماج في ثقافة الأكثرية المهيمنة، هي «حقيقةٌ عادة ما تُستخدم كقاعدة لتأكيد وجوب دمج الأقليات القومية أيضاً، ذلك أنه سيدور في خَلَدِ الأكثرية التساؤل التالي: إذا كان بالإمكان دمج المهاجرين على نحو ناجح، فلماذا لا نعمل على دمج الأقليات القومية أُسوة بهم؟»(١٦٢).

ونتيجة لذلك، فقد تولد في أوساط الأقليات القومية توجّهٌ ملحوظ نحو اتخاذ موقفٍ دفاعي تجاه المهاجرين، وهو ما دفع الأقليات القومية إلى أن تظهَرَ غالباً في صورة نزعة قومية إثنية، بحيث اتصفت بتركيزها على روابط الدم والنسب، فضلاً على خشيتها الكبيرة من الأجانب واندفاعها صوب العمل على إقصاء المهاجرين(١٦٣).

وتأسيساً على ما تقدم، يمكن القول إن سياسات بناء الأمة القائمة على إكراه الأقليات للاندماج في الثقافة السائدة، إنما هي نابعة أصلاً من خشية الأكثرية من فكرة انقسام الدولة وتَشَظيها، والحاجة إلى الوحدة والتماسك الداخلي في آن واحد، أي الخوف من أن يكون مستقبل الدولة ـ الأمة صورة عن ماضيها، ولا سيما المرحلة السابقة لتكوين الدولة، حيث كان المركز إبّانها ضعيفاً في مواجهة أطراف قوية. ومن ثم، تولد عن هذا الخوف تلك الضرورة المتجسدة في اللجوء إلى سبيل القهر والاستيعاب للأقليات. وهذا ما أدى بالدولة ـ الأمة ذاتها إلى أن تُصبِحَ الباعث الرئيسي لانبعاث الهويات الثقافية، ذلك أن سياساتها في بناء الأمة أفضت بصورة جوهرية إلى استمرارية شعور الأقليات بالتهديد والخشية من تلاشي ثقافاتها، الأمر الذي يُحفِزُها بالضرورة على تعبئة موروثها الثقافي وزيادة فاعليتها السياسية ضد عملية بناء الأمة، وذلك بالشروع في عملية مضادة للأخيرة، بحيث تبتغي من ورائها الحفاظ على خصوصياتها الثقافية.

وما يؤيد ذلك تأكيد كيملكا نفسه «أن مطالبة الأقليات بحقوقها لا تدل

---

(١٦٢) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 276 and 278.

(١٦٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

بالضرورة على أنها قد أصبحت عدوانية ومتطرفة (Assertive)، بل من الأجدى النظر إلى مطالبها من زاوية كونها ردود فعلٍ دفاعية (Defensive Responses) تجاه التهديدات المؤثرة فيها والناجمة بفعل طبيعة مشروع بناء أمة الأكثرية»[١٦٤]. «وبغض النظر عن مدى قوة التزام الدولة بحقوق الإنسان، المدنية منها والسياسية، فإن الأقليات لن تشعر بالأمان ما لم تتخلَّ الدولة نهائياً بصورة صريحة عن أية نيّة في انتهاج تلك الأشكال من سياسات بناء الأمة، مما يعني ذلك في حقيقة الأمر، وجوب قيام الدولة بالتخلي نهائياً عن طموحها في أن تصبح دولة ـ أمة، وأن تقبل بدلاً من ذلك بفكرة أنها ستبقى دائماً دولة متعددة الأمم (Multination-state)»[١٦٥]، أي بعبارةٍ أخرى، ينبغي للدولة ـ الأمة أن تُجري التغيير في أساسها الفكري بما ينسجم مع تنوّع واقعها الثقافي والمجتمعي، وهو ما سنعالجه تفصيلاً في الفصل الثالث.

ويضاف إلى ذلك، أن تباين الأقليات القومية والإثنية والدينية في تجاوبها مع سياسات بناء الأمة إنما هو ناجم عن تباين في درجة شعور كل منها بالتهديد، فجاءت استجابتها متراوحةً ما بين عدم الاندماج مطلقاً بفعل شدة حساسيتها تجاه المخاطر المترتبة على الاندماج في الثقافة السائدة، لأن ذلك يتنافى أصلاً مع معتقداتها وأنماط حياتها وتصوّراتها عن الحياة، وعادةً ما تُعبِّرُ الطوائف الدينية الانعزالية عن مثل هذه الاستجابة، وبين البقاء داخل كيان الدولة، ولكن مع عدم الاندماج في الثقافة المهيمنة، وذلك من خلال إتاحة السبيل أمامها في الشروع في عملية بناء أمة خاصة بها. وأخيراً الاندماج في تلك الثقافة، ولكن مع التخفيف من وطأة شروط الاندماج وتيسيرها. ولعَلَّ الفكرة الضمنية هنا التي لم يقل بها كيملكا صراحةً، هي أن هذه الاستجابات الثلاث تشترك في بُعدٍ رئيسي، هو أنها جميعاً تنظر إلى الدولة من زاوية كونها كياناً سياسياً يعبّر بصورةٍ مباشرة عن ثقافة الأكثرية ورموزها.

ودليل ذلك، استناداً إلى وجهة نظر كولين فايرلي (Colin Farrelly)، هو «أن الكثير من رموز الدولة، مثل الأعلام والأناشيد الوطنية، تعكس خلفية إثنية ودينية معينة، مما يؤكد أن الادعاء القائل بفكرة عدم وجود الصلة ما بين الإثنية

---

(١٦٤) Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» p. 200.

(١٦٥) Kymlicka and Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» p. 76.

والدولة ليس إلا أسطورة وحسب»[١٦٦]. وبناء عليه، فإن هذا المنظور المشترك هو الذي يتسبّب أول الأمر في قيام حالة الاغتراب ما بين الأقليات والدولة، أي شعور الأقليات بعدم الانتماء إلى الدولة وثقافتها السائدة. وعلى أثر ذلك تقوم سياسات بناء الأمة على ترسيخ هذا الشعور وتحويله إلى قناعة لدى الأقليات نفسها، مما يدفعها إلى اختيار سبيل من بين تلك السُبل الثلاثة المتاحة أمامها.

ولكن إلى جانب تلك التفسيرات المتقدمة الذكر حول ظاهرة انبعاث الهويات، أليس هناك من تفسيرٍ آخر لهذه الظاهرة؟ ألا يمكن تفسير هذه الظاهرة استناداً إلى الإنسان بذاته وسبب حملِهِ للهوية منذ أن شكّلَ أول جماعة اجتماعية، ولا سيما أنَّ وجود الهوية وأهميتها، ثم انبعاثها، يرجع أصلاً إلى المرحلة السابقة لنشوء الدولة؟

يرى الباحث أنَّ الذي يدفع الهويات إلى الانبعاث ومقاومة مشروع بناء الدولة ـ الأمة إنما يتمثل في الحاجة إلى الشعور بالأمان ونزعة البقاء والاستمرار، سواء على صعيد الفرد أو الجماعة. فهذا الشعور، وتلك النزعة، هما اللذان يدفعان كُلاً من الفرد والجماعة إلى التمسك بالهوية الثقافية، إذ من الملاحَظ في هذا الخصوص أنَّ البُنيةَ النفسية للإنسان تحكمها نزعتان جوهريتان: النزعة **الأولى** هي نزعة التَفَرّد والاستقلال بالذات، و**الثانية** هي النزعة الاجتماعية التي تدفعهُ إلى الاندماج في الجماعة، نظراً إلى حاجة الإنسان إلى الشعور بالأمان. فينجم عن استمرارية عَيشِهِ داخل الجماعة ولادة نزعة البقاء والتمسك بالجماعة وهويتها، نظراً إلى استمرارية حاجتهِ للشعور بالأمان وازدياد هذه الحاجة مع مرور الوقت. وبناءً عليه، لا يستطيع الإنسان ممارسة أيّة نزعةٍ من النزعتين إلا بوجود الأخرى، أي بمعنى أنه لا يتمكّن من الشعور بلذة الاستقلال الذاتي إلا حين ممارستها داخل الجماعة، وفي الوقت عينه فإنَّ ممارستَهُ للنزعة الاجتماعية في غياب الاستقلال الذاتي تجعل الإنسان مجرد عُضوٍ في قطيع. لذلك، فإن تمسّك الإنسان بهويتهِ الثقافية هو في جوهرهِ آلية للدفاع عن الذات، سواء أكانت ضد التهديدات الخارجية أم لمجرد شعوره الذاتي بالخوف من المستقبل.

وفي ضوء ذلك، فالقول إنَّ تمسّك الإنسان بهويتهِ نابعٌ عن حاجتهِ إلى

---

(١٦٦) Colin Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory* (London: Sage Publication, 2004), p. 131.

الانتفاع من مزاياها المادية فحسب، إنما هو قول يجانب الصواب، لأن المزايا المادية للهوية لا توفر للإنسان سوى إمكانية الاستفادة من التآزر والتضامن الجماعي في الأوقات الحرجة خصوصاً، ومثال ذلك نيل المساعدة المادية. وحتى في مثل هذه الحالة، فإنَّ المنافع المادية ليست إلا من قبيل النتائج لا الأسباب، فهي مجرد اشتقاق فرعي من حاجة الإنسان إلى الشعور بالأمان في ظل الجماعة، سواء أكانت في أوقات الشدة أم في أوقات الرخاء. ولا يتم ذلك عادة إلا من خلال اكتساب الإنسان للهوية الجماعية، أياً كانت المنافع المترتبة على امتلاك تلك الهوية.

وهنا نجد من الضروري التمييز بين الهوية وعُضوية الجماعة. فالهوية هي بإيجاز شعور المرء بالانتماء إلى الجماعة. أما عضوية الجماعة، فهي نتيجة مترتبة على امتلاك الهوية، فهي الجانب الملموس للشعور بالانتماء. وفائدة هذا التمييز تتجلى في كون الهوية هي مصدر شعور الإنسان بالأمان، أما عضوية الجماعة فهي مصدر شعور الجماعة بالأمان. ويعني ذلك، بعبارة أخرى، أنَّ الهوية ذات بُعدَين رئيسيين: البعد **الأول** داخلي يتمثل في كون الهوية علاقة شعورية مكتسبة من الانتماء إلى الجماعة، والبعد **الثاني** خارجي ويتجسّد في أنَّ الهوية تعكس رغبة الإنسان في التمايز من غيرهِ ممن ينتمون إلى الجماعات الأخرى. أما عضوية الجماعة، فهي ذات بُعدٍ خارجي وحسب. فهي تركّز اهتمامها على ما يُقدمهُ العضو إلى الجماعة من منافع ومزايا، وذلك بالولاء للجماعة وإطاعة رموزها وممارسة معتقداتها، أي أنَّ الجَماعة تحافظ على هويتها من خلال إطاعة أعضائها لرموزها وممارساتها.

وتأسيساً على هذا، فإنَّ وجود تهديدٍ موجهٍ إلى هذه الجماعة، أو حتى مجرد شعورها به، سواءً أكانت الجماعة أقلية قومية أو كانت من المهاجرين أو طائفة دينية، وكان هذا التهديد يستهدف هوية تلك الجماعة وكيانها، فإنَّ هذا التهديد يستهدف في جوهره شعورَ أعضاء الجماعة أنفسهم بالأمان، ليهدد بالتالي عضوية الجماعة بالتلاشي، ومن ثم تخلي أعضاء الجماعة عن عاداتهم وممارساتهم الثقافية، ليصل الأمر إلى هوية الجماعة التي تكون بمثابة الحلقة النهائية في هذه السلسلة. وبناءً على ذلك، يتولد ردُّ فعلٍ من لدن الجماعة يستهدف إعادة وضعية الشعور بالأمان إلى نصابها، بحيث تعمل الجماعة على تعبئة موروثها الثقافي ورموزها، ثم تنظيم أعضائها بغية الدفاع عن هويتها وباعثِ وجودها.

هذه العلاقة القائمة ما بين الجماعة وبيئتها تصحّ على العلاقة القائمة ما بين الأقلية والدولة ـ الأمة. فالأقلية باعتبارها جماعة، سواء انتهجت سبيل العزلة أو الاندماج بشروط، أو عدم الاندماج مع البقاء ضمن كيان الدولة، ولكن بشروط، إنما هي بذلك تدافع عن هويتها الثقافية التي تُكسِب أعضاءها الشعور بالأمان، وتعمل على إشباع نزعتهم إلى البقاء والاستمرار ثقافياً. فإذا افتقدوا هذا الشعور، ولم يتم إشباع هذه النزعة، سيتولد لديهم بالنتيجة شعور جماعي مغاير، إلا وهو الاغتراب الثقافي، أي عدم الانتماء إلى الدولة ورموزها الثقافية. واستمرارية هذا الوضع تدفع بالأقلية إلى تعبئة موروثها الثقافي وتنظيم أعضائها على الضّد من الدولة ـ الأمة. ومن ثمَّ، تَلِجُ الأخيرة في وضعية الأزمة الهيكلية التي تهدد وجود الدولة بأسرها، لأنها فشلت عملياً في التعامل مع الأقليات، بدليل استمرارية انتهاجها لفكرة التطابق بين الدولة والأمة، بالرغم من استمرارية بقاء مجتمعها متنوعاً ثقافياً، وازدياد تمسك الأفراد بهوياتهم ومواريثهم الثقافية.

ويُعبّر باريخ عن عمق هذه الأزمة وأبعادها بقوله: «لقد أصبحنا نشعر بالارتباك والتَيه (Disoriented) أخلاقياً وعاطفياً بفعل المطالب السياسية لهذا التنوّع الثقافي العميق والعَصيّ، إذ إننا لا نعرف تماماً كيفية القيام باستيعابه وتكييف مطالبه. . . ولذلك، فليس من المستغرب أن تعمل المجتمعات المتعددة ثقافياً على إثارة قضايا لم تواجهها المجتمعات القديمة، أو على الأقل لم تواجهها بصيغتها الحالية، حيث إن تلك القضايا تدعوها إلى إيجاد تصوّرات جديدة أو تعيد تعريف القديم منها بصورة جذرية. وتتعلق هذه القضايا بالحقوق الثقافية للأقليات، وبطبيعة الحقوق الجماعية عموماً. . . كما تشتمل على قضايا بخصوص علاقة الدولة بالثقافة؛ فهل من الواجب على الدولة تجاهل التنوّع الثقافي أم الاعتراف به رسمياً، وإذا ما تم الاعتراف به، فهل يتوجب إضفاء مكانة متميزة على الثقافة المهيمنة فيها أم التعامل مع كافة الثقافات بصورة متساوية؟. . . وكيف يمكن للدولة الجمع ما بين احترام التنوّع الثقافي والعمل على ضمان الوحدة السياسية؟»[١٦٧].

ولعَلَّ التباين الجوهري بين المجتمعات القديمة والحديثة يكمن في فكرة المطالبة بالحقوق الجماعية، إذ إنَّ مطالب الجماعات في المجتمعات الحديثة قد

---

(١٦٧) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 9.

أصبحت مُسَيَّسة وقائمة على أساسٍ فكري وثقافي منظّم، بدليل أن هذه الجماعات تدمج ما بين المطالبة بالحقوق الفردية الأساسية والمطالبة باقتسام الدولة ـ الأمة مع الأكثرية المهيمنة، والاعتراف بصفتها شريكة في الدولة، وعلى قدم المساواة، أي أنها تدمج في مطالبها بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية بناءً على فكرة مفادها أن الحقوق الجماعية لا يمكن فصلها عن نطاق الحقوق الفردية الأساسية.

وبناء على ذلك، باتت المشكلة الجوهرية أمام الدولة ـ الأمة في يومنا الراهن متمثلةً في مدى قدرة هذه الدولة على إنتاج نظام مؤسسي ذي هويةٍ مُركَّبة، بحيث تتمكّن فيه مختلف الهويات من إيجاد موقع لها في هذا النظام، وكذلك في مدى قدرة هذه الدولة على التخلّص من طبيعتها الاستيعابية والتعامل مع تنوّعها الثقافي على نحو ما هو كائن. ويُفتَرض بذلك ضمنياً اعتراف المركز بحق أطرافهِ في تقاسم السلطة على قدم المساواة، وعلى أساس الشراكة في الدولة[(١٦٨)].

ومن خلال إمعان الفكر في التفاسير المتقدمة الذِكر، سنجد أنَّ ظاهرة انبعاث الهويات هي التي تجسد صميم أزمة الدولة ـ الأمة، إلا أن تلك التفاسير تتباين من حيث تحديدها للعوامل المحركة لهذه الأزمة، ولعَلَّ هذا التباين ناجم بفعل سببين رئيسيين، هما:

أ ـ السبب **الأول** هو الاختلاف في زاوية النظر إلى الأزمة، ذلك أن كل تفسير منها يركّز على نوع معين من الأقليات، مما يجعل تصوّراته عن تلك الظاهرة، أي أزمة الدولة، دائرةً حول تلك الأقلية بذاتها. فالتفسير السيكولوجي يُركّز بصورة رئيسية على حالة السود والسكان الأصليين في العالم الجديد، مما دفعها إلى التشديد على البعد السيكولوجي للأزمة ووصفها بأنها متولدة عن انخفاض قدرة الدولة في التحكّم بسياساتها الداخلية وتَفتُّت نظامها الاجتماعي. وفي مقابل ذلك، عمد التفسير السلطوي إلى إيلاء اهتمامه بالأقليات القومية، ولا سيما في غرب أوروبا، في حين إن التفسير العولمي قد صبَّ اهتمامه على تأثير المهاجرين من حيث ما ينجمُ عنه من تغييرات ديمغرافية، فضلاً على تأثير تقنيات الاتصال في ترسيخ تلك التغييرات. أما كيملكا، فيحاول تفسير الظاهرة

(١٦٨) قارن مع: باروت، **الدولة والنهضة والحداثة: مراجعات نقدية**، ص ٤٤.

من خلال التركيز على الأقليات القومية والمهاجرين معاً وعلاقتيهما بالدولة ـ الأمة وسياسات بناء الأمة، رغم أن مفهوم «المهاجرين» لديه لا يشمل سوى المهاجرين الشرعيين منهم.

ب ـ يتمثل السبب **الثاني** في أن كافة التفاسير، عدا تفسير كيملكا، لم تأخذ بالحسبان أن الدولة ـ الأمة بذاتها هي السبب الرئيسي للأزمة، بل ركّزت على العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتقنية. ولعَلَّ التفسير السلطوي كان الأقرب إلى تفسير كيملكا، من حيث تركيز الأول على السلطة السياسية وازدياد ضعفها أمام السُلطات الجديدة، أي الهويات الثقافية، وسعيها إلى الاستحواذ على الدولة، غير أن التفسير السلطوي اكتفى بذلك دون تبيان طبيعة أداء سياسات هذه الدولة وعلاقاتها بعملية بناء الأمة وآثارها في الأقليات. أما تفسير كيملكا، فقد شمل هذه النواحي، إلا أنه لم يسلط الضوء بصورة مباشرة على سببٍ جوهري آخر، المتمثل في باعث وجود الهوية، وهو حاجة الإنسان والجماعة إلى الشعور بالأمان. فالأقليات تهيجُ في حال تعرّضها لتهديد يستهدف هوياتها.

فضلاً على ذلك، إذا كانت هذه الأزمة ذات أبعاد عدة ونطاق واسع الانتشار في الحياة الغربية، فإنَّ الأزمة بذلك لا تتعلق وحسب بالدولة ـ الأمة، وإنما تشمل الحضارة الغربية بعينها، أي بما يعني أنَّ اتساع نطاق الأزمة وشمولية أبعادها يكشف عن كونها ليست من قبيل الأزمات الظرفية، التي تصيب الأنظمة الفرعية، ثم تزول خلال مرحلة معينة، بل هي من فصيل الأزمات الهيكلية (Structural Crisis)، التي تعرف أيضاً باسم الأزمة الحضارية (Civilizational Crisis)، إذا ما نَظَرنا إليها من زاوية نظرٍ شاملة، لكونها «تتعلق بصميم بنية النظام الذي قد يحتاج إلى جِراحة شاملة تؤدي إلى تغيير نسق القيم الذي يتكوّن منه»[١٦٩].

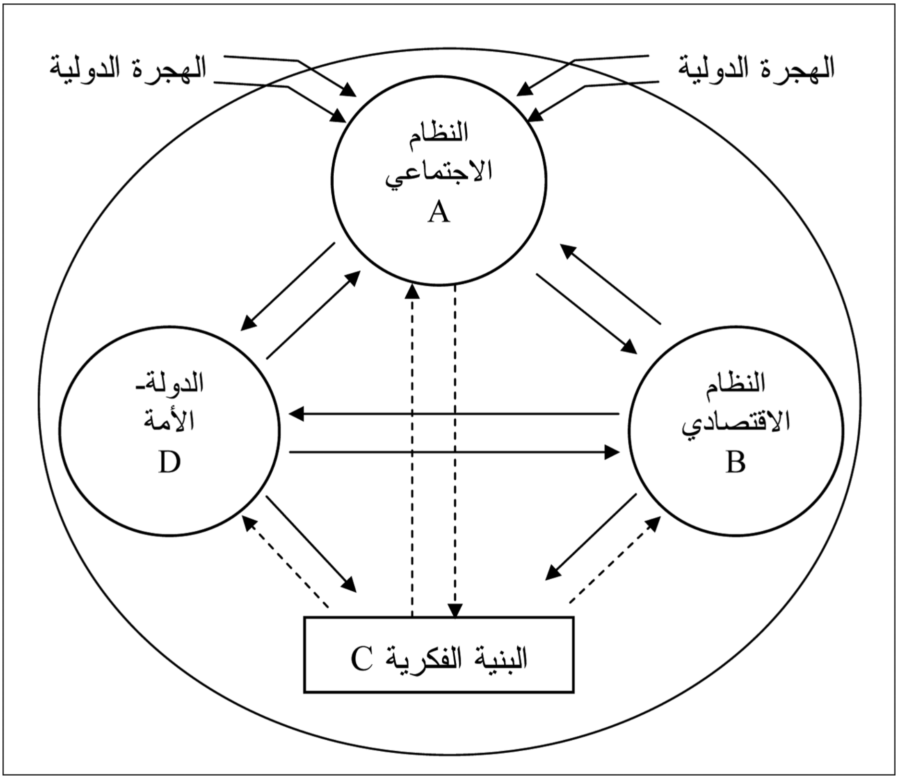
واستناداً إلى ذلك، سيبدو في فترات هذه الأزمة أنَّ البناء الحضاري يعاني «انقطاعاً في مسارِ النمو العضوي والمتوازن. وعدم التوازن. . . في النسق ينجم عن عملية معقّدة وسريعة تحدث في الوقت نفسه وتؤدي إلى صراعات، نتيجتها إبطاء إيقاع الممارسة، أو إلى الجمود، ومن ثمَّ إلى حالة من حالات الفوضى

---

(١٦٩) السيد يسين، «مفهوم الأزمة في الفكر المعاصر،» **المنار** (القاهرة)، العدد ٥٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩)، ص ٣٩.

العامة تسود النسق. ولكن في توازٍ مع هذه العملية، تظهر في النسق إمكانيات كانت حتى هذه اللحظة كامنة وغير مُعلَنة، تعمل على تصحيح المسار وإعادة الانتظام مرة أخرى إلى النسق»، وفقاً لمنظور السيد يسين[١٧٠]. ولتوضيح هذه الفكرة يمكن الاستعانة بالشكل الرقم (١ ـ ٢).

الشكل الرقم (١ ـ ٢)
الأزمة الحضارية



المصدر: من إعداد الباحث.

وفقاً لهذا الشكل، فإن أزمة الحضارة الغربية ناجمة بفعل توتر العلاقة ما بين النظام الاجتماعي والدولة ـ الأمة. فالأخيرة تَعمَدُ سياساتها في بناء الأمة إلى

(١٧٠) ويدور خلافٌ ما بين المدارس الفكرية الغربية على تحديد طبيعة هذه الأزمة من حيث كونها أزمة ثقافية أم حضارية. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

تحقيق التطابق بينها وبين النظام الاجتماعي ككل، مما يؤدي بدوره إلى تهييج المكوّنات الاجتماعية واندفاعها صوب الحفاظ على هوياتها وخصوصياتها الثقافية. وفي الوقت ذاته، يُعاني النظام الاجتماعي الفَرز الطبقي الحاد، وذلك بفعل حدة توتر علاقتهِ مع النظام الاقتصادي.

ويفسر دوفرجيه هذا التوتر الحاد بين النظامين بقوله: «إن النظام الرأسمالي مُنافٍ للمجتمع بطبيعته، إذ إنه يُركِّزُ نشاط الأفراد على أنفسهم، ويسجن كل إنسان في أنانيته. إنك حين تجعل المصلحة الشخصية هي المحرك الأساسي للحياة المشتركة، فإنك تنتزع بذلك من هذه الحياة المشتركة كل ما يجعلها حياة مشتركة حقاً، بل تهدم المبدأ الذي يقوم عليه كل مجتمع، وأعني تضامن أعضاء هذا المجتمع»[(١٧١)].

ولعَلَّ أبرز المؤشرات الدالة على ذلك ما أفرزه الاستقطاب والتنافس الاقتصادي اجتماعياً. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، نجد أنه بانتهاء القرن التاسع عشر كانت نسبة ٢ بالمئة من مجموع السكان تستحوذ على ٦٠ بالمئة من إجمالي الدخل القومي، في حين تُرِكَ لِمَنْ في قاع المجتمع نحو ٥ بالمئة فقط. ولكن مع نهاية القرن العشرين لم يتغيّر الوضع كثيراً عدا أن الأثرياء قد ازدادوا ثراء وتركُّزاً، بحيث أضحى ١ بالمئة من مجموع السكان هذه المرة يمتلك ٥٠ بالمئة من إجمالي الدخل القومي في مقابل ٨٠ بالمئة يحوزون على ما يقل عن ٨ بالمئة[(١٧٢)].

ويعني ذلك أن ازدياد ضعف الدولة في معالجة هذه التفاوتات الاقتصادية الحادة ما بين فئات المجتمع ومكوّناته الثقافية، قد أوجد بالضرورة فجوة التضامن ما بين تلك المكوّنات، بحيث انكفأ كل منها على ذاته واستنهض موروثهُ الثقافي واللغوي. ومن ثم انبعثت الهويات، وتزايد شعورها بالتمايز من بعضها البعض، لينعكس ذلك بصورة جدّ سلبية على الدولة ـ الأمة. ومن جانب آخر، نجد أن النظام الاقتصادي نفسه يساعد على استمرارية تهييج تلك المكوّنات

(١٧١) دوفرجيه، **مدخل إلى علم السياسة**، ص ٢٩٩.

(١٧٢) للمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الحق يحيى زلوم، **نذر العولمة: هل بوسع العالم أن يقول لا للرأسمالية المعلوماتية؟** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٥، ٨٧ ـ ٨٨ و٣٩٥ ـ ٣٩٦، ومايكل بارنتي، **ديموقراطية للقّلة**، ترجمة حصة المنيف (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٣٠ ـ ٣١.

وتوتر العلاقة في ما بينها وبين الأكثرية المهيمنة ثقافياً، وذلك بواسطة عامليَ الهجرة الدولية وتقنيات الاتصال. ومن ثم، فإن استمرارية التوتر ما بين النظامين الاقتصادي والاجتماعي تؤدي بدورها إلى عدم استقرار الدولة ـ الأمة وزيادة توتر علاقاتها مع كليهما.

وما يزيد من شدة هذا التوتر ما بين النظام الاجتماعي والدولة ـ الأمة خصوصاً، هو أن الأقليات القومية حتى إذا انفصلت وشكّلت دولها الخاصة، فإنها ستعمل على إعادة إنتاج نموذج الدولة ـ الأمة[١٧٣]، وهكذا تتكرر العملية مجدداً، ولكن بوتيرة قد تكون أشد من ذي قبل.

إن هذه التوترات المتبادلة ما بين (A) و(B) و(D) المبينة في الشكل الرقم (١ ـ ٢) تعمل بدورها على استنهاض البنية الفكرية (C) المتمثلة في الليبرالية من إجل إعادة هذا النسق إلى نصابه، وذلك من خلال توليد الأفكار والطروحات الهادفة إلى احتواء تلك التوترات ومعالجتها بما ينسجم مع كل حالة. ولعَلَّ التعدّدية الثقافية هي في حقيقتها إحدى الآليات الرئيسية والمعتمدة في يومنا الراهن لمعالجة هذه الأزمة، وذلك من خلال إيجادها لكيفيةٍ معينة يتم بموجبها الإبقاء على تماسك الدولة والمحافظة على المكوّنات الاجتماعية وتبايناتها الثقافية في الوقت ذاته، أي بمعنى التوفيق ما بين فكرتي الاعتراف بالهويات رسمياً ودفع الدولة نحو المزيد من التعقيد والتركيب الداخلي من أجل الحيلولة دون تفكّك الدولة وانفلات مكوّناتها.

خامساً: بروز التعدّدية الثقافية

وفي هذا السياق، فإنَّ التعدّدية الثقافية، شأنها شأن أية فكرة أخرى، لا بد لها من إرهاصات ومن الكيفية التي تبلورت بموجبها حتى أمست تياراً فكرياً. وهذا يقتضي تسليط الضوء على بدايات التعدّدية الثقافية وكيفية تبلورها على صعيدي الفكر والممارسة، ونعني بالممارسة تلك الدراسات التطبيقية في التعدّدية الثقافية. ثم ينبغي تبيان أسباب تحولها إلى تيار فكري منذ ثمانينيات القرن العشرين، واتساع نطاق موضوعها، دون أن نَغُضَّ الطَرْفَ عن ماهية العلاقة بين التعدّدية الثقافية والليبرالية في يومنا الراهن.

---

(١٧٣) جوزيف ياكوب، **ما بعد الأقليات: بديل عن تكاثر الدول**، ترجمة حسين عمر (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤)، ص ٢٧ ـ ٣٦.

١ ـ مراحل تطور التعدّدية الثقافية

بغية فهم كيفية تطور التعدّدية الثقافية، لا بد من إدراك حقيقة رئيسية، وهي أنَّ هذا التطور قد جرى أصلاً في نطاق الفكر الليبرالي بذاته، بحيث إنَّ التعدّدية الثقافية قد تبلورت تدريجياً عبر المرور بمرحلتَين رئيسيتَين. ويمكن معالجة ذلك على النحو التالي:

أ ـ مرحلة التعدّدية التقليدية

تمتد هذه المرحلة حتى القرن التاسع عشر عادة، وقد تميّزت بكون النزعة الأُحادية الأخلاقية (Moral Monism) فيها كانت ما تزال حاكمةً لطروحات الفكر الليبرالي، وهو في مرحلتهِ الكلاسيكية. والنزعة الأحادية الأخلاقية هي الصفة الغالبة على الفكر السياسي منذ العصور القديمة، وتقوم على فكرة رئيسية هي أن البشر متساوون لكونهم يتقاسمون طبيعة إنسانية واحدة، مما يعني بصورة بديهية أن الحياة الكريمة هي الأخرى واحدة بالنسبة إلى الجميع. وتبعاً لذلك، فإن هذه الطبيعة الإنسانية المشتركة تُشكِّلُ الأساس الذي يستند إليه كل من مبدأي المساواة والتطابق الأخلاقي (Moral Uniformity) ما بين بني الإنسان. ويقتضي ذلك أن يتم إخضاع طرق حياة البشر جميعاً إلى نموذج واحد معيّن، وإلا فإن للآخرين، أي دعاة هذا النموذج، الحق الشرعي في السيطرة عليهم وإرشادهم بالقوة إلى جادة الصواب. هذا النمط من التفكير تشترك فيه الطروحات الليبرالية وغير الليبرالية للكثير من المفكّرين، من أمثال توكفيل وكانط وهيغل وكارل ماركس[١٧٤].

وليس من المستغرب، يقول باريخ، «أن تكون الأحادية الأخلاقية متجذّرة في صميم الفكر الليبرالي، ذلك لأنَّ الليبرالية الكلاسيكية قد نَهَلَتْ من معين العقلانية اليونانية والعالمية المسيحية كلتيهما، وتمكّنت من صياغة أحادية متميزة وخاصة بها، رغم اشتراكها في بعض المظاهر مع كلتيهما. فقد شدّد الليبراليون الكلاسيكيون، وحالهم في ذلك حال فلاسفة اليونان، على مركزية العقل (Centrality of Reason) ودورهِ في صياغة رؤيتهم عن الحياة الكريمة القائمة على قيم محدّدة، مثل العقلانية النقدية، وحرية الاختيار، والاستقلال الذاتي. . .

---

(١٧٤) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 47, and Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 248-249.

واعتقد الليبراليون، شأنهم شأن مفكّري المسيحية، أنَّ رؤيتهم للحياة الكريمة هي في متناول جميع البشر، ولكنهم، خلافاً للمفكرين المسيحيين، وعلى منوال فلاسفة اليونان، آمنوا بإمكانية إقامة البرهان العقلي على هذه الفكرة وإثبات إلزامها لكل الكائنات العاقلة»(١٧٥).

ولكن هذا التوجّه الفكري بدأ يفقد هيمنته مع بروز الاتجاه التعدّدي في الفكر الليبرالي، ومن أهم رواده كل من فيكو (G. Vico)، ومونتسكيو (Montesquieu)، وهيردر (J. G. Herder). فقد سعى كلٌ منهم إلى قطع صِلاتهِ مع التقاليد الراسخة والفاعلة للأحادية الأخلاقية، وإقامة الأُسس للبديل التعدّدي، إذ أدرك هؤلاء، مقارنة بأسلافهم، أنَّ البشر يولدون ضمن إطار مجتمعاتهم الثقافية التي تعمل على تشكيل شخصياتهم وتطبيعهم بطابعها الخاص بصورة جدّ فاعلة. وكذلك تعمل مختلف الثقافات على إعادة تشكيل الطبيعة الإنسانية المشتركة بطرق متباينة، ولهذا يظهر البشر إلى الوجود وهم متشابهون ومختلفون في آنٍ واحد(١٧٦).

إدراكهم هذا لأهمية التنوّع الثقافي كان قد ساعدهم على إثارة قضايا جديدة، مثل: كيف يكون بمقدورنا فهم وتقييم الثقافات الأخرى؟ ولماذا تتباين الثقافات؟ وهل أنَّ التباينات ما بين البشر هي ظاهرةٌ عابرةٌ أم ميزةٌ دائمة الارتباط بالحياة الإنسانية؟ ولماذا يحظى التنوّع الثقافي بقيمةٍ كبيرةِ الأهمية(١٧٧)؟

هذا الطرح الفكري غير المسبوق أثار جدلاً واسع النطاق في القرن التاسع عشر حول فكرة أن الجماعات الثقافية غير قابلة للقياس. وقد كان النقاش دائراً بين أنصار النظرية العرقية ودعاة الحركة الرومانسية، إذ اعتقد الرومانسيون بأنه لكي يكون كل شعب فريداً ومتميّزاً في نوعه، فإن هذه الفرادة يتم التعبير عنها من خلال «روح الشعب» (Volksgeist)(١٧٨)، وهي

---

(١٧٥) Parekh, Ibid., p. 35.

(١٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧، و Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, p. 121.

(١٧٧) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 77.

(١٧٨) لقد سيطرت فكرة روح الشعب أو الأمة على التوجّهات الفكرية في ألمانيا وبريطانيا، ولا سيما لدى النبلاء والبرجوازية إبّان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فهي من طروحات اليمين السياسي آنئذ، إذ تُركّز هذه الفكرة بصورة كبيرة على العوامل اللاعقلانية الغريزية التي يعتبرها المحافظون القاعدة الحقيقية لتطور الدولة والمجتمع. فهذه العوامل عبارة عن قوى غير قابلة للإدراك، ولا تخضع للتقييم والحساب. والهدف الكامن وراء هذا الطرح وفقاً لكارل مانهايم (Karl Mannheim) هو إسباغ صفة الشرعية على مطالب طبقة =

روح راسخة في الشعب، ويتم اكتسابها عبر التاريخ. وفكرة روح الشعب هذه تطورت خلال القرن التاسع عشر لتتحول إلى مفهوم المُكوِّن العرقي (Racial Make-up)، أي ذلك الجوهر الثابت الذي بموجبه يتشكّل كل من المظهر المادي والمقدرة الذهنية الكامنة للشعب، «فتولّدَ بذلك الأساس الذي يُستَندُ إليه في التمييز والتصنيف داخل نطاق الجنس البشري». هذه الفكرة أوجدتْ بدورها تناقضاً فكرياً واضحاً ما بين الاعتقاد بالمساواة والاعتقاد بفكرة الفرادة والتميُّز، أي بمعنى صعوبة التوفيق بين فكرة أن البشر متساوون، وأن الجماعات الثقافية فريدة في نوعها وغير قابلة للقياس. لذا حاولَت النظرية العرقية من جانبها معالجة هذا التناقض، وذلك من خلال التأكيد أن «التفاوت بذاته نتاجٌ طبيعي ولا يد للإنسان فيه. ومن ثم فإنَّ عدم المساواة في المجتمع أمرٌ راجع إلى أنَّ كل جماعة، وبطريقة ما، قد ارتبط مصيرها بامتلاك صفات جوهرية تُمَيِّزُها من غيرها»(١٧٩).

هذه المعالجة وجدت طريقها إلى التطبيق العملي في الدراسات الأنثروبولوجية خلال القرن التاسع عشر، إذ تم فيها لأول مرة استخدام مفهوم «المجتمع التعدّدي» بصورة مباشرة، وذلك في نطاق تحليل الأنثروبولوجيين للمجتمعات المُستعمَرة. وقد استخدمه تحديداً الأنثروبولوجي فيورنيفل (J. S. Furnival) في دراسته لإندونيسيا وبورما، حيث تبيّن له، بعد ملاحظات ودراساتٍ مُعَمّقة، أن هذا الخليط من الشعوب ـ الأوروبيين والصينيين والهنود، فضلاً على السكان الأصليين ـ الذي يتشكّل منه المجتمع، عبارة عن جماعات متباينة مختلطة مع بعضها البعض دون أن تتوحّد. فكل جماعة منها تتمسك بدينها وثقافتها ولغتها، فضلاً على أفكارها وأنماط حياتها. والنتيجة المتولدة عن هذا الخليط هي مجتمع تعدديٌ مكوّن من فئات مختلفة تعيش جنباً إلى جنب، ولكن على نحو مستقل وضمن إطار الوحدة السياسية نفسها(١٨٠).

هذا التوجّه الجديد في الفكر السياسي، ولا سيما من حيث رؤية المكوّنات

= النبلاء وادعاءاتها بغية «تسلم زمام الزعامة في الدولة». للمزيد من التفاصيل، انظر: كارل مانهايم، **الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة عبد الجليل الطاهر (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٨)، ص ٢٠٧ ـ ٢٠٩.

(١٧٩) Kenan Malik, «Equal vs. Plural?,» pp. 3-4, <http://www.kenanmalik.com>.

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ٤.

الاجتماعية بمنظار التعدّدية، لا الأُحادية الفكرية، أخذ يقطع أشواطاً عدة ومتطورة خارج أوروبا، وتحديداً في الولايات المتحدة. ولعَلَّ السبب الرئيسي في ذلك هو كون المجتمع الأمريكي نفسه عبارة عن مجتمع مهاجرين، ومن ثم فإن التنوّع الثقافي فيه بارزٌ للعيان، الأمر الذي يوفر بيئةً جدّ ملائمة لتطور هذا التوجّه التعدّدي في الفكر السياسي.

وآية ذلك أنَّ التعدّدية الثقافية أخذت تصبح فلسفةً اجتماعية في الولايات المتحدة قُبيل اندلاع الحرب العالمية الأولى، وذلك بفعل التأثير الذي مارسَهُ في هذا الخصوص المفكّر الأمريكي ويليام جيمس (William James). ففي هذا الشأن، أشار جون ديوي (John Dewey) في عام ١٩٠٢ إلى «أنَّ مفهوم التعددية مفهومٌ حديث العهد في اللغة الإنكليزية، وأنَّ ويليام جيمس ربما عمل في سبيل نشر هذا المفهوم أكثر مما فعلَهُ أي شخص آخر»[١٨١].

وقد أبانَ جيمس وجهة نظره في التعدّدية، وذلك بقوله: «إن من الثابت والمسلَّم به أنّ العالم ذو نزعةٍ تعدّدية، وأن وحدة وانسجام هذا العالم تبدو ظاهرة في أيِّ تجمّع (Collection) مهما كان نوعه. . . ولكن بالرغم من الأنشطة البارزة والمبذولة باتجاه تحقيق الانسجام المطلق (Absolute Unity)، فإن الأخير يبقى من قبيل الأمور المجهولة والبعيدة المنال». «فالأشياء تعمل (مع) بعضها البعض عبر سُبلٍ كثيرة، ولكن ليس هناك من شيء يتضمن كل شيء أو يهيمن على كل شيء. . . فالعالم تعدّدي، وهو لهذا السبب أكثر شبهاً بجمهورية فِدرالية منه بإمبراطورية أو مملكة»[١٨٢].

ويعني ذلك أنَّ التعدّدية لدى جيمس هي رؤية وثيقة الصلة بالخصائص العامة للعالم. فسواء إذا رأينا العالم تصادفاً للمرة الأولى، أو رأيناه عقب بذل أفضل الجهود الفكرية والتطبيقية في سبيل فهمه وإدراكه، فإن العالم سيبقى على حاله في كلتا الحالتين، وذلك لأنه على الرغم من «الأنشطة البارزة» التي يتم بذلها من أجل تحقيق «الانسجام المطلق» ما بين مكوّنات هذا العالم، إلا أن هذا الانسجام المطلق «أمرٌ لا يمكن تحقيقه أبداً»[١٨٣].

---

(١٨١) Howard G. Collaway, «Pragmatic Pluralism,» in: Tapp, ed., *Multiculturalism: Humanist Perspectives*, p. 222.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٧.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

وإذا ما وضعنا جانباً القول بفكرة «الانسجام المطلق»، ودقّقنا في مُحتوى هذا الاتجاه، لتبيَّن لنا أن الاتجاه التعدّدي التقليدي يتّخذ بصورة عامة من الثقافة بذاتها أداةً لتحليل وفهم المجتمعات، بيد أنهُ يركّز على المستوى الكّلي للثقافة، أي بمعنى أنه يُولي الاهتمام بالتباينات الواقعة ما بين الثقافات، لا تلك الموجودة منها داخل نطاق الثقافة الواحدة أو الأمة الواحدة. وهو ما يفسر بقاء موضوعة الاختلافات ما بين الأمم، وليس الاختلافات داخل الأمة الواحدة هي البؤرة المركزية للبحث خلال مرحلة التعدّدية التقليدية. وهذا ما دفع ميشيل تومبسون إلى القول ببقاء «الصراع داخل الأمة أمراً غير مُفَسَّر إن لم يكن غير قابل للتفسير، رغم أن التنوّع في الاتجاهات والقيم السياسية وغير السياسية داخل كل من البلدان الغربية أكبر منه غالباً في ما بينها»(١٨٤).

ومن بين الأسباب التي يمكن إيرادها لتفسير شيوع هذا التركيز على المستوى الكلي للثقافة، القولُ إن الاتجاه التعدّدي التقليدي يتعامل مع الثقافة على أنها كلٌ متجانس، ويتمتعُ بالاكتفاء الذاتي، حالها في ذلك حال الدولة ـ الأمة، وذلك بغية تحقيق التطابق في ما بينها وبين الأخيرة. وهو ما يؤكد بدوره استمرارية تأثر هذا الاتجاه بفكر اليمين المحافظ وطروحاته.

فالثقافة، يقول باريخ، متى ما «تمّ النظر إليها من زاوية كونها كلاًّ متكاملاً ومكتفياً ذاتياً، عندئذ لا يمكن تفسير تطورها إلا بتشبيهها وتحويلها إلى مادة ملموسة وإكسابها روحاً جماعية تمتلك مقدرةً مستقلة وغائية ذاتياً، الأمر الذي يجعل الثقافة مستقلة ذاتياً عن باقي مجالات الحياة، كما يتم بموجب ذلك تجاهل مسألة رسوخها في البنية الاقتصادية والسياسية. ومن ثم، فإننا عندما نرى الثقافات على أنها عوالم مغلقة إلى حدّ ما، سنقع في شرك النقاش حول كيفية تقييمها وتكوين تصور عنها، وهو نقاش لا نهاية له، ولا يؤدي إلى نتيجة»(١٨٥).

ونحن من جانبنا نرى أنه ليس من الضرورة أن يكون هناك تناقض جوهري بين فكرة الاكتفاء الذاتي للثقافة، وكون الأخيرة تحوي التباينات والاختلافات، لأنَّ وجود تلك التباينات، ثم توتر العلاقة ما بين المكوّنات الاجتماعية إلى حدٍّ

---

(١٨٤) ميشيل تومبسون، ريتشارد إليس وآرون فيلدافسكي، **نظرية الثقافة**، ترجمة علي سيد الصاوي، عالم المعرفة؛ ٢٢٣ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(١٨٥) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 79.

ما، يُعَّدُ بذاته دليلاً على حيوية الثقافة وديناميكيتها، وذلك لأنها تدفع الثقافة إجمالاً إلى البحث عن معالجات داخلية بهدف احتواء التوتر، من أجل تحقيق التماسك والانسجام المطلوب لاستمرارية بقاء الثقافة على قيد الحياة. فالتماسك والتضامن يعدّان بحدّ ذاتهما مثالاً تسعى أية ثقافة إلى تحقيقه، غير أن تكثيف الجهود وتنظيمها في سبيل تحقيق هذا المثال قسراً هما اللذان يحرفان ذلك التوتر الطبيعي عن مسارهِ ويدفعانه إلى الازدياد، ومن ثم تبرز الأزمة الحضارية، سواء إذا لم تُحقِّق الانسجام المطلق أو حققتهُ فعلاً، لأن تحقيق مثل هذا الانسجام فَرَضاً يعني الافتقار إلى التباينات الثقافية كلياً، مما يفضي إلى جمود الثقافة وفقدانها المثل الأعلى. ولعَلَّ أقصى ما تستطيع الثقافة تحقيقهُ في هذا الخصوص هو المحافظة على درجة معينة من التماسك ما بين مكوّناتها الاجتماعية، مع استمرارية الأخيرة في تبايناتها واختلافاتها الثقافية.

ب ـ مرحلة التعدّدية الثقافية

بدأت هذه المرحلة فعلياً في الولايات المتحدة الأمريكية، في أثناء الحرب العالمية الأولى. ويعدّ هُوراس كولين (Horace M. Kallen) (١٨٨٢ ـ ١٩٧٤) أول من استخدم فيها مفهوم التعدّدية الثقافية وعالج موضوعها بصورة مباشرة، وذلك في كتابه المعنون: **الديمقراطية في مواجهة بوتقة الصهر** (*Democracy Versus Melting Pot*) الصادر في عام ١٩١٥. ويرى فيه «أنه ليست الجماعة هي التي تنزع وحسب إلى المحافظة على لغتها ومؤسساتها وموروثها الثقافي، بل إن الديمقراطية هي الأخرى تمنح كل جماعةٍ الحقَ في الاحتفاظ بخصوصيتها». فالأقليات في الولايات المتحدة تعلَّمت اللغة الإنكليزية وشاركت في المؤسسات السياسية[(١٨٦)]، بالشكل الذي «يجعل الولايات المتحدة داخلة في عملية صيرورةٍ وتبلور تفضي في نهاية المطاف إلى جعلها دولة فِدرالية، بحيث لا تكون اتحاداً لمجموعة من الوحدات الجغرافية والإدارية فحسب، بل أيضاً كياناً مؤلفاً من التباينات الثقافية (Cooperation of Cultural Diversities)، أي أنها عبارة عن اتحاد أو كومنولث مكون من عدة ثقافات قومية»[(١٨٧)].

(١٨٦) Vincent N. Parrillo, *Understanding Race and Ethnic Relations*, 2nd ed. (Boston, MA: Pearson Education Inc., 2005), p. 45.

(١٨٧) Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, 2nd ed. (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), p. 108.

وهذا يشير، في الوقت ذاته، إلى أن كولين شكّل اتجاهاً فكرياً معارضاً لظاهرة رُهاب الأجانب التي أصابت المجتمع الأمريكي خلال فترة الحرب العالمية الأولى، إلى جانب الوقوف ضد تطبيقات فكرة بوتقة الصهر خلال العشرينيات من القرن العشرين، التي بموجبها تم إكراه الجماعات الثقافية على الانصهار والاندماج في الثقافة المهيمنة للأكثرية. وفي مقابل ذلك، تمسّك كولين بحق الجماعات المهاجرة في المحافظة على تماسكها واستقلاليتها الذاتية[١٨٨].

أما سَنَدهُ في ذلك، فيتمثل في اعتقاده «أن الطبيعة لا تعمل على توحيد الناس من الناحية البيولوجية، بل إنها تعمل على تنويعهم وتمايزهم... وأن تحقيق الانسجام والتطابق (Unison) في المجتمع لا يعني أن تكون هناك وحدة وتطابق في الصفات الإثنية، بل يعني إذا ما قُدِّرَ له أن يتحقق أصلاً، وجوب التطابق في المصالح والاهتمامات الاجتماعية والتاريخية، بحيث يتم ذلك من خلال إكراه مجموع السكان الأمريكيين، بمختلف أعراقهم، على إحداث قطيعةٍ تامة مع ذكرياتهم وتجاربهم الموروثة عن الأجداد، والاستخدام الحصري للغة الإنكليزية والتاريخ الإنكليزي والأمريكي في المدارس وفي الحياة اليومية»[١٨٩]. ومثل هذه النتيجة لا يمكن بلوغها، «وذلك لأن الأمر الذي لا يقبل التغيير والتحويل في حياة الإنسان هو خاصيته الذاتية الجوهرية المتجسدة في موروثهِ النفسي ـ الجسدي، إذ إن في مقدرة البشر تغيير ملابسهم وسياساتهم وأزواجهم، وحتى أديانهم وفلسفاتهم، بيد أنهم لا يستطيعون القيام بتغيير أجدادهم وماضيهم»[١٩٠].

ويَخلُصُ كولين أخيراً إلى فكرة رئيسية مفادها: «أنَّ الحضارة الأمريكية يمكن أن تعدّ نموذجاً لكمال الحضارة الأوروبية... فهي تعكس التعدّدية (Multiplicity) ضمن إطار الوحدة؛ إنها عبارة عن معزوفة أُوركسترا للجنس البشري. فكما الحالُ في كل فرقة أُوركسترا، حيث كل آلةٍ موسيقية فيها تتخصّص بنغمةٍ وإيقاع مُميز... كذلك الحال في المجتمع، حيث إن كل جماعة إثنية فيه هي بمثابة أداة طبيعية، وأن طابعها وثقافتها هما بمثابة خاصيتها ولحنها

(١٨٨) ويرجع ذلك جزئياً إلى أن كولين هو في الأصل من المهاجرين اليهود الألمان ومولود في ألمانيا. انظر: Collaway, «Pragmatic Pluralism,» p. 236.

(١٨٩) Kallen, Ibid., p. 112.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

المُميز. ومن ثم، فإن التناسق والتنافر والشقاق ما بين الجماعات الإثنية قد تشكّل بأجمعها سيمفونية الحضارة»[١٩١].

وهذا يعني أن كولين ينظر إلى الولايات المتحدة من زاوية كونها اتحاداً مؤلفاً من جماعات إثنية، لا وحدات إدارية وحسب. فكل جماعة منها تحافظ على خصوصيتها حتى تغدو جميعاً وكأنها فرقة موسيقية كبيرة، تقوم فيها كل جماعة بالعزف مع الجماعات الأخرى على نحو متناغم[١٩٢]. وما يساعد الجميع على الاحتفاظ بوحدة الأداء الجماعي هي الديمقراطية، لأنها تُتيحُ أمام كل جماعة حريةَ ممارسة عاداتها وتقاليدها. فالديمقراطية لا تتعارض بذلك مع الثقافة، وإنما تعمل على حمايتها وتوفير البيئة الملائمة لتطورها.

ويتفق هوبهاوس (L. T. Hobhouse) مع هذا الطرح الفكري، غير أنه يسلط مزيداً من الضوء على أبعاده السياسية، إذ «لكي يتم إيجاد مكان للحقوق القومية ضمن نطاق وحدة الدولة، ومن أجل إفساح المجال أمام التباينات القومية دون أن تفضي إلى تدمير الحياة، لا بد من أن تتعايش تلك التباينات مع بعضها البعض بطريقة ما. ومن ثمّ، فإن هذه المشكلة يجب معالجتها من قبل الدولة الحديثة نفسها إذا ما أرادت البقاء على قيد الحياة، بحيث لا ينبغي عليها القيام بتعميم حقوق المواطنة المشتركة والمطبّقة على مستوى الأفراد فحسب، وإنما يجب عليها أيضاً إفساح السبيل أمام قيام التنوّع وإتاحة بعض المجال لظهور النزعات الجماعية (Collective Sentiments) التي تتعارض بدورها مع بعضها البعض إلى حدّ ما»[١٩٣].

وما يمكن ملاحظتهُ على هذه الكتابات المُبكِّرة هو تناولها لموضوع التعدّدية الثقافية بصورةٍ مباشرة، بحيث صبَّت تركيزها على أهمية الانتماء الثقافي للجماعة وخصوصيتها الثقافية، سواء باعتبارها من «الموروث النفسي ـ الجسدي» الذي لا يقبل التغيير والتحويل لدى كولين، أو من زاوية أن استمرارية هذا الموروث وتناميه ستكوّن مشكلة كيفية «التعايش بين التباينات القومية»، وهي مشكلة لا بد من معالجتها قبل انفلاتها وتهديدها لوجود الدولة ـ

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(١٩٣) Will Kymlicka, *Liberalism Community and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 202.

الأمة نفسها لدى هوبهاوس. ثم إن هذا التركيز المباشر على التعدّدية الثقافية، وإخراجها بهذه الصيغة، يكشفان عن وجود عامل ذاتي، وهو أن دعاة هذا التوجّه الجديد حتى الحرب العالمية الثانية كانوا أصلاً من الأقليات والمهاجرين الجدد، ومثال ذلك كولين نفسه. وقد أرادوا بذلك تحقيق غاية مركزية، وهي الاندماج في مجتمع الأكثرية مع الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية، مما يثير الانطباع بالشبه بينهم وبين المدارس الفكرية التي ظهرت بعد أرسطو، مثل الأبيقورية والقورينائية والرواقية؛ فقد كان مؤسِّسو هذه المدارس ومعظم دُعاتها من غير اليونانيين أصلاً، وحاولوا من خلال طروحاتهم إيجاد بناء فكري وعملي جديد يتم فيه القبول بهم في المجتمعات المضيفة، رغم اختلاف أصولهم. ولهذا السبب الرئيسي عمل أغلبهم، ولا سيما الرواقيون منهم، على تأييد فكرة المواطنة العالمية والأخوة الإنسانية والمدينة العالمية، رغم أن مثل هذه الأفكار لم تكن مألوفةً لدى اليونان بصورة عامة(١٩٤).

ثم إن اتساع نطاق تيار التعدّدية الثقافية، وتسليطه الضوء على مشكلة حقوق الأقليات في الدولة ـ الأمة، فضلاً على بروز هذه المشكلة بصورة جدّية في أوروبا، خصوصاً قبل اندلاع الحرب العالمية الأولى وبعدها، قد أفرز بالنتيجة تطبيقات عملية في ظلّ عصبة الأمم، مثل مبدأ حق الشعوب في تقرير المصير. ولكن هذا الانتشار لم يستمر بعد الحرب العالمية الثانية، فقد حدث تحول فكري وتطبيقي عن الاهتمام بالحقوق الجماعية إلى إيلاء الاهتمام بحقوق الإنسان، «وأنه يجب ضمان هذه الحقوق لكل فرد بصفته فرداً (Qua Individual) بغضّ النظر عن انتمائهِ الثقافي»(١٩٥)، الأمر الذي أدخل تيار التعدّدية الثقافية في حالٍ من الكمون والتراجع.

انعكس هذا التحول الفكري بدورهِ على الدراسات التطبيقية خلال الفترة التي أعقبتِ الحرب العالمية الثانية، وخصوصاً بعد ظهور حركات التحرر الوطني في العالم الثالث وزيادة مطالب الشعوب بنيل الاستقلال، إذ سرعان ما تحولت التعدّدية (Pluralism) لتكون أداةً لوصف وتحليل طبيعة هذه المجتمعات ثقافياً، أي بمعنى أن علماء الأنثروبولوجيا عمدوا هذه المرّة إلى تفسير التباينات في المجتمع المُستعمَر، من زاوية أنها متولدة عن التباين في طريقة التفكير والموروث

---

(١٩٤) للمزيد من التفاصيل، انظر: مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» ص ٢٠ ـ ٢٤.

(١٩٥) Kymlicka, Ibid., pp. 207 and 210.

الثقافي وأنماط حياة مختلف الجماعات التي يتكوّن منها ذلك المجتمع[١٩٦].

والتساؤل المركزي الذي يتبادر إلى الذهن هو الآتي: ما هي أسباب هذا التحول الفكري، الذي أفضى بدوره إلى تراجع تيار التعدّدية الثقافية؟

يمكن الاجابة عن هذا السؤال بالإشارة إلى سبَبَين رئيسَيين، هما:

أ ـ أن هذا التحول الفكري هو في حقيقته رجوعٌ إلى العمل باقتناع كان سائداً لدى بعض مفكّري الليبرالية في القرن التاسع عشر، مثل جون ستيوارت مِل. ففي هذا القرن، غدت قضية حقوق الأقليات تُرى من زاوية أنها من القضايا ذات الصلة بتهديد أمن الدولة أو السلم المدني. فقد برز الاعتقاد القائل باستحالة توسيع نطاق الإجماع السياسي في الدولة المتنوعة ثقافياً، لأن الديمقراطية القائمة على مبدأ الحكم للأغلبية ستؤدي بصورة حتمية إلى هيمنة جماعة ثقافية ما على حساب الجماعات الأخرى، الأمر الذي سيجعلنا حينئذ في مواجهة احتمالاتٍ حُبلى بمُتضمِّناتٍ خطرة على مستقبل تلك المجتمعات، ومن بينها الحرب الأهلية، أو ربما التدخل الدولي، مما يعني ذلك، وفقاً لكيملكا، أن هذه الرؤية تركّز على فكرة «أن العمل بحقوق الأقلية يزيد المشكلة تعقيداً، إذ ليس بإمكان تلك الحقوق أن تمنع هيمنة ثقافة الأكثرية، وأن حماية ثقافة الأقلية سوف تعمل وحسب على توسيع نطاق الظلم بشكلٍ محتوم، وذلك عن طريق عرقلتها لعملية تكوين ثقافةٍ متجانسة كلياً. . . وبما أنه يستحيل بناء علاقات عادلة ما بين مختلف الثقافات، فإن حقوق الأقلية ستغدو بذلك عاملةً على زيادة حدّة استغلال واضطهاد الأقلية وبصورة حتمية»[١٩٧].

ب ـ سيادة الاعتقاد لدى الكثير من الليبراليين بعد الحرب العالمية الثانية أن العمل بفكرة «حقوق الإنسان» سوف يقود إلى حلّ الخلافات الدائرة حول

---

(١٩٦) Malik, «Equal vs. Plural?,» pp. 4-5.

(١٩٧) Kymlicka, Ibid., p. 212.

ويبدو أن ذلك الاقتناع قد ترسخ بعد فشل «نظام حماية الأقليات» الذي تبنّته منظمة عصبة الأمم بعد عام ١٩١٩. فالكثير من المعاهدات الدولية التي أُبرِمتْ خلال الفترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية قد تضمنّ بنوداً واضحة تنصّ على حماية الأقليات، فضلاً على ضمانات خاصة للأقليات تعهدت فيها الدول المعنية، مثل النمسا والمجر وبلغاريا وتركيا، بمراعاتها تحت إشراف عصبة الأمم، التي كان يحق لها، عبر مجلس الوصاية التابع لها النظر في المخالفات والانتهاكات التي تتعرّض لها الأقليات. للمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ط ٤، ٦ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ج ٢، ص ٥٨٠ ـ ٥٨١.

الأقليات، إذ بدلاً من توفير الحماية المباشرة للجماعات المستضعفة عن طريق منح أعضائها حقوقاً خاصة، فإن بالإمكان حمايتها بصورة غير مباشرة، وذلك من خلال ضمان الحقوق المدنية والسياسية الأساسية لجميع الأفراد، بغضّ النظر عن انتماءاتهم. واستناداً إلى هذا الأساس الفكري، فقد ألغَت منظمة الأمم المتحدة كل ما يمتّ بصلة إلى حقوق الأقليات القومية والإثنية من **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** لعام ١٩٤٨. هذا التحول في الأداء والتعامل مع الأقليات، يبدو بمثابة امتداد طبيعي للطريقة التي تمّت بها حماية الأقليات الدينية، إذ كان من المعتقد لدى أنصار هذا التوجّه من الليبراليين، أن التسامح الديني القائم على فكرة فصل الكنيسة عن الدولة يعدّ مثالاً يمكن الاحتذاء به للتعامل مع تنوّع المكوّنات الإثنية والقومية، إذ كما هو الحال مع الدين فقد عُدّتِ الهوية الإثنية والقومية أمراً يجب أن يكون الناس أحراراً في التعبير عنه ضمن نطاق حياتهم الخاصة وحسب، دون دخوله في صُلب اهتمام الدولة، أي بمعنى أن الدولة ينبغي ألا تُعارِضَ حرية الناس في التعبير عن انتماءاتهم الثقافية، وفي الوقت ذاته عليها الامتناع عن تبني وتشجيع أيٍّ منها(١٩٨).

وفي ضوء هذَين السببَين، تمّ التحول فكرياً عن مسار حقوق الأقلية أو الحقوق الجماعية إلى الحقوق الفردية في الفكر الليبرالي، وذلك على أساس الفكرة القائلة: إن حقوق الأقلية، ما دامت هي أحد بواعث النزاع الرئيسية، سواء ما بين الجماعات أو ما بين الدول ـ الأمم، لذا فمن الضروري القيام بتحييد الهوية الثقافية ليكون حالها في ذلك حال الهوية الدينية، بحيث يتم إخراج الهوية الثقافية عموماً من المجال العام، وإدخالها إلى المجال الخاص، وذلك عن طريق الفصل بين الهوية الثقافية والدولة. ولعَلَّ هذا التحول بذاته كان أيضاً السبب الرئيسي في ذيوع الخاصية الفردية لليبرالية، حتى غدت الأخيرة موصوفةً بالليبرالية الفردية.

وبصورة عامة، فقد انعكس هذا التحول عملياً على الدراسات الأنثروبولوجية

(١٩٨) Kylmicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 3.

وتعرف هذه الفكرة بتسمية «حيادية الدولة» (State Neutrality)، وقد تطورت بشكل كبير في الولايات المتحدة إبّان الستينيات من القرن العشرين، فغدتْ معروفة أيضاً بتسمية «أيديولوجية سنِّ القوانين المحايدة عرقياً» (Ideology of Colour-Blind Legislation). ولكن هذا التطور في جوهرهِ لم يكن قائماً على أساس فكرة إعادة تفسير التراث الليبرالي أو المراجعة الشاملة لوضع ومكانة الأقليات، وإنما قام على أساس فكرة الصراع ضد التفرقة العنصرية الممارسة تجاه السود خصوصاً. انظر: Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 214.

والثقافية عامّةً، ودراسات التعدّدية الثقافية خاصة. فالأخيرة كانت حتى الحرب العالمية الثانية امتداداً للدراسات الأنثروبولوجية والثقافية، وذلك لأن كلا النوعين من الدراسات يعمد إلى جعل الثقافة بمثابة المحور الرئيسي للاهتمام والتركيز، ليتم من خلاله تحليل وفهم تطور الجماعات وسلوكها وهوياتها ومطالبها، فضلاً على العلاقات في ما بينها، بحيث إن هذا التركيز اشتمل على كل من المستوى الكلي للثقافة ومستواها الجزئي، أي الصعيد الداخلي لكل ثقافة، بيد أن ذلك لم يحدث إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

ففي أعقاب أربعينيات القرن العشرين تهاوى العمل في حقل الثقافة داخل المجتمع الأكاديمي، وقلّ حجمه بشكل كبير خلال الستينيات والسبعينيات، ثم بدأ الاهتمام بالثقافة ينتعش من جديد خلال الثمانينيات بوصفها أحد المتغيّرات في التفسير والتحليل، بحيث اتجه علماء الاجتماع بصورة متزايدة صوب إيلاء التركيز على العامل الثقافي لتفسير عمليات التحديث والدمقرطة السياسية، وسلوك الجماعات الإثنية، والانحيازات والصراعات بين الدِول. وقد نجم ذلك عن اقتناع مؤداه «أن الثقافة، وليست السياسة، هي التي تُحدِّد نجاح المجتمع»، وفقاً لتعبير هانتنغتون[١٩٩].

لقد شمل ذلك الانخفاض في مستوى الاهتمام بالثقافة الحقل السياسي أيضاً، ولا سيما في مجال العلاقات الإثنية الثقافية، أي العلاقات ما بين الجماعات الإثنية داخل الدولة ـ الأمة، وذلك لأن الإثنية خصوصاً، والثقافة عموماً، كانت تُرى من قبل الكثير من المنظّرين السياسيين على أنها ظاهرة ثانوية، وستختفي تدريجياً بفعل التحديث. ولهذا، كانت نتاجات تلك الدراسات المعنية قليلة الأهمية، إلى جانب قِلّةِ عدد العاملين في هذا المجال خلال الفترة المحصورة بين الأربعينيات وبداية الثمانينيات من القرن العشرين[٢٠٠].

ولو أمعنا النظر في طبيعة ذلك التحول النوعي في الدراسات الثقافية منذ أواخر الثمانينيات، فإننا سنكتشف أن الانتقال الذي شهدته هذه الدراسات من

---

(١٩٩) صموئيل ب. هانتغتون، «الثقافات ودورها المؤثر،» ورقة قدمت إلى: **الثقافات وقيم التقدم: ندوة**، تحرير لورانس أي. هاريزون وصموئيل ب. هانتغتون؛ ترجمة شوقي جلال (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٠ ـ ٢١.

(٢٠٠) انـظـر: Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» = pp. 183-184.

المستوى الكلي إلى المستوى الجزئي لم ينشأ بذاته كلياً، وإنما نجم بفعل الدعم الرسمي الذي تلقّتهُ ضمن إطار المنافسة الدولية على المصالح، ولا سيما خلال فترة الحرب الباردة، بالإضافة إلى ازدياد الوعي بالتباين القومي والإثني ما بين المكوّنات الاجتماعية داخل الدولة ـ الأمة، سواء على صعيد الباحثين أو على صعيد تلك المكوّنات أنفسها.

وهذا الأمر لاحظته الباحثة داردير وزميلها توريس، وذلك بالإشارة إلى «أن دراسات كلّ من حالة الآسيويين، وحالة الأمريكيين اللاتينيين، اللتين ظهرتا أول الأمر بصفتهما دراسات مناطقية (Area Studies) إبّان فترة الحرب الباردة، كانت الغاية منهما خدمة المصالح الدولية للولايات المتحدة. أما دراسات كلّ من حالة الأمريكيين السود، وحالة أقلية الشيكانو (Chicano) اللاتينية مثلاً، فقد برزتا نتيجةً لازدياد وعي الباحثين والدارسين أنفسهم بمكانتهم ضمن المكوّنات الاجتماعية والسياسية لحركة الحقوق المدنية والحركة المناهضة للحرب خلال عقد الستينيات»(٢٠١).

فدراسة الثقافات غير الغربية، كانت في حقيقتها أداةً علمية فاعلة تم استغلالها من قبل الدول الغربية في محاولة منها لِفَهْمَ وتحليل المجتمعات المُستعمَرة، بغية حكمها والهيمنة عليها(٢٠٢). أما على الصعيد الجزئي للثقافة، فإنَّ ازدياد ذلك الوعي بالتباين القومي والإثني تمخّض أصلاً بفعل شعور الأقليات بالحرمان وعدم المساواة، وإقصائها عن ممارسة النشاط السياسي، مما ساهم بدوره في دفع الحكومات الغربية إلى دعم الباحثين والأكاديميين من أجل دراسة تلك الأقليات وتحليل سلوكها. ومن ثم، فإن هذه الدراسات تعدّ من قبيل المحاولات الرامية إلى فهم الذات وتشخيص الداء بغية تحديد الدواء. أما دراسة الثقافات غير

= انظر أيضاً: لورانس إي. هاريزون، «لماذا الثقافة مهمة؟،» ورقة قدمت إلى: **الثقافات وقيم التقدم**، ص ٣٢.

(٢٠١) Darder and Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism*, p. 5.

وهاتان الحركتان السياسيتان ظهرتا في الولايات المتحدة، بحيث ازدادت أنشطتهما السياسية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، إذ استهدفت حركة الحقوق المدنية تحقيق المساواة اقتصادياً وسياسياً لصالح السود، أما حركة مناهضة الحرب فقد استهدفت إنهاء الحرب الفييتنامية ـ الأمريكية (١٩٥٦ ـ ١٩٧٥). للمزيد، انظر: David Farber, «Anti-Vietnam War Movement,» in: *Encarta Encyclopedia* (DVD. Program), pp. 1-6.

(٢٠٢) للمزيد من التفاصيل حول هذا النوع من الدراسات الثقافية التي تعرف أصلاً بالدراسات الاستشراقية وطبيعتها المعاصرة، انظر: مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» ص ١٣١ ـ ١٤٦.

الغربية، فهي تهدف إلى «فَهْمِ الآخر» من أجل حُكمه والهيمنة على مُقدّراته.

ومثال الدعم الرسمي الذي تلَقتهُ تلك الدراسات، قيام الكونغرس الأمريكي في عام ١٩٧٢ بإصدار قانون يسمح بإجراء «دراسات الموروث الإثني للأقليات». وبموجب ذلك، تم توفير التمويل الفِدرالي اللازم لحكومات الولايات الأمريكية(٢٠٣).

ورُبَّ سائلٍ يسأل: ما الذي حَمَلَ دراسات التعدّدية الثقافية على الذيوع والانتشار بصورةٍ متزايدة منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين؟

٢ ـ التعدّدية الثقافية ومُعاودة البروز

بعد الحرب العالمية الثانية أخذت دراسات التعدّدية الثقافية تزداد تبلوراً ونُضوجاً، وذلك بفعل تفاعلها وامتزاجها بطروحات النسبية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة.

فقد نَهَلتْ من النسبية الثقافية فكرة النسبية في التعامل مع الثقافات، وهذه الفكرة تعني «أنه لا يمكن تقييم ثقافةٍ ما وتكوين تصوّرٍ عنها إلا بصورة نسبية، ووفقاً لمعايير تلك الثقافة بذاتها، لا المعايير الخاصة بثقافة أُخرى». وكذلك، أخذت عنها المنظور القائل إن السلوك الأخلاقي لثقافة ما هو سلوك نسبي من الناحية الثقافية، إذ لا يمكن تقييمه من قبل الذين لا ينتمون إلى الثقافة نفسها(٢٠٤).

ويعني ذلك، بعبارة أخرى، أن التعدّدية الثقافية قد استمدت فكرة المساواة بين الثقافات من النسبية الثقافية، لتجعلها قاعدة تتعامل بموجبها مع مختلف الجماعات، سواء أكانت من الأكثرية أم من الأقلية. ومن ثم، فقد تجاوزت التعدّدية الثقافية بذلك خاصية المركزية الغربية (Eurocentrism)، أي التمركز حول الذات الغربية، وإعلاء مكانة الثقافة الغربية حين مقارنتها بالثقافات الأخرى.

---

(٢٠٣) دافيد أ. هولينجر، «الهوية والتضامن،» في: العظمة [وآخرون]، **الهوية**، ص ٧٨.

(٢٠٤) ترجع فكرة النسبية الثقافية أصلاً إلى الفيلسوف يوهان غوتفريد فون هيردر (Johann Gottfried Von Herder) (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)، الذي اعتقد أن ثقافة كل مجتمع يجب أن تُقيَّم بذاتها، لا من خلال ثقافة أخرى، لأن ذلك يؤدي إلى تشويه الأولى. ومن ثم، فليست هناك من معايير عالمية أو مطلقات أخلاقية في التعامل مع كافة الثقافات. فالثقافات لا يصحّ فيها القول إنها «صالحة أو سيئة»، بل إنها «مختلفة ومتباينة وحسب». انظر: Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, p. 4, and Perry and Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, p. 67.

أما في ما يخصّ نظرية ما بعد الحداثة[٢٠٥]، فإنها برزت منذ السبعينيات من القرن العشرين، ويرتكز مبدأها الأساسي على فكرة التحول الاجتماعي، وكذلك التحول الثقافي والفكري من الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أي بمعنى أنَّ المجتمعات الحديثة كانت تُرى من زاوية كونها قد شُيِّدت بواسطة التصنيع والتضامن الطبقي (Class Solidarity)، بحيث تم فيها تحديد الهوية الاجتماعية من خلال مركز المرء داخل نظام الإنتاج بذاته. أما مجتمعات ما بعد الحداثة، فهي مجتمعات معلوماتية (Information Societies)، إذ تتميز بكونها مُتشظية وتعدّدية، بحيث تحول الأفراد فيها من منتجين إلى مستهلكين، واستبدِلت النزعة الفردية فيها بالولاءات العرقية والدينية والإثنية[٢٠٦].

وبالرغم من صعوبة الإتيان بتعريف دقيق لمفهوم «ما بعد الحداثة»، وذلك لتشعُّب وتعدّد اتجاهات النظر إليها، سواءً من المنادين بها أو المعارضين لاتجاهاتها، غير أن بالإمكان تمييز الأفكار الرئيسية المتواترة فيها، وهي: إن من المستحيل الوصول إلى حقيقية موضوعية أو حقيقة ثابتة وغير قابلة للتغيّر على الصعيد الفكري؛ وليست هناك حقائق أو أفكار غير قابلة للإدراك والفهم؛ وإن كل الأفكار تتسم بكونها ذات طبيعةٍ مركبة اجتماعياً أو ثقافياً؛ وإن الحقائق أو الأفكار تكون صحيحة فقط إذا كانت تصبّ في صالح المضطهدين[٢٠٧]، مما يعني أن الفكرة المركزية في هذه النظرية تتمثل في «أنه ليس هناك من أمر يقيني ومُؤكّد. فالفكرة القائلة بوجود حقيقة مطلقة وشاملة هي فكرة ينبغي التخلّص منها، باعتبارها ادعاءً يَنمّ عن تكبّرٍ وغطرسة»[٢٠٨].

لذا، يمكن القول إن التعدّدية الثقافية لم تُعزِّز وحسب من خاصيتها النسبية

---

(٢٠٥) لقد ورد مفهوم «ما بعد الحداثة» أولاً على لِسان المهندسين المعماريين في أوروبا إبّان السبعينيات من القرن العشرين، وذلك للإشارة إلى ما أدخلوه في تصاميمهم وبناياتهم من عناصر متفرقة ومتنوعة من جلِّ فترات تاريخ الهندسة المعمارية، من أجل الخروج عن المألوف «والبحث عن المُتَفرِّد وحتى العجيب». انظر: فتحي التريكي، «الحداثة وما بعد الحداثة،» في: عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة** (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص ٢١٥.

(٢٠٦) Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, 3rd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2004), p. 7.

(٢٠٧) Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, p. 4.

(٢٠٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: Heywood, Ibid., pp. 7-8.

انظر أيضاً: أرنست غيلنر، **ما بعد الحداثة والعقل والدين**، ترجمة معين الإمام (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٤٥ ـ ٤٧. وحول الأسس الفكرية لنظرية ما بعد الحداثة وتصوّراتها عن الذات (Self) والحقيقة (Truth)، انظر: التريكي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، ص ٢١٦ ـ ٢٢٣.

المكتسبة وتركيزها على المساواة الثقافية بتأثير نظرية ما بعد الحداثة، بل استقت منها أيضاً فكرة نقد الذات، عبر التخلّص من كل «ادعاء ينمّ عن تكبّر وغطرسة»، أي المركزية الغربية، بعبارة أكثر تعبيراً، وانتهاج فكرة العمل لـ «صالح المضطهدين»، أي الأقليات التي سعت ثقافة الأكثرية المهيمنة إلى استيعابها ودمجها قسراً إبّان مرحلة الحداثة، ومن ثم إفساح السبيل أمام بروز الولاءات القومية والإثنية والدينية.

وبحكم طبيعة هذا البناء الفكري، ظهرت التعدّدية الثقافية عادة بمظهر الموقف الانتقادي البالغ الشدة تجاه المعتقدات والدول الليبرالية، أي بمعنى أنها بالضدّ من أُسس الليبرالية، والشعور القومي للأكثرية، والمواطنة والحقوق الفردية. ومن ثم، فقد أثارت بذلك انتقادات شديدة ضد رؤاها «النسبية والتجزيئية»(٢٠٩)، إذ إنَّ دعاة التعدّدية الثقافية، ولا سيما منذ تسعينيات القرن العشرين، لا ينظرون إلى التشرذم الثقافي للولايات المتحدة، مثلاً، على أنه يمثل مشكلة في حدّ ذاتها. «فالمشكلة ليست في وجود الفوارق، بل تكمنُ المشكلة في التعامل مع هذه الفوارق بازدراء، وعلى أنها انحرافات عمّا هو عادي ومألوف»، إذ تفرض الثقافة السائدة للبيض الأنغلوسكسون معاييرها على الجماعات الأخرى، فيوصم بقية السكان بصفة أنهم مختلفون. «فهم ليسوا من البيض، وليسوا من الطبقة المتوسطة، أو ليسوا من الذكور... ففي حين تقترح وجهة النظر البديلة أن الأقليات جماعات مختلفة حقاً من وجهة نظر أعضائها، وأنّهم على ما هم عليه، لأن لكل جماعةٍ ثقافتها الخاصة، فإن الجماعة الحاكمة تضطهدهم برفض المساواة أو تكافؤ القيم والرموز الخاصة بثقافاتهم، كما ترفض الاعتراف باختلافهم أو تقلل من قيمته»، وفقاً لتعبير آدم كوبر (Adam Kuper)(٢١٠).

ينتشر هذا التوجه الفكري الجديد بشكل جدّ متزايد، بحيث إنه تجاوز حقل السياسة ليشمل الصعيدين الفلسفي والتربوي أيضاً: فعلى الصعيد الفلسفي، برز منذ تسعينيات القرن العشرين اتجاه التعدّدية الثقافية الشاملة (Multicultural Inclusion). ويتبنّى الفكرة القائلة «إن البحث الفلسفي عن الحقيقة ليس مقصوراً على الولايات

---

(٢٠٩) Christian Joppke and Steven Lukes, «Introduction: Multicultural Questions,» in: Christian Joppke and Steven Lukes, eds., *Multicultural Questions*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 1.

(٢١٠) آدم كوبر، **الثقافة: التفسير الانثروبولوجي**، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة؛ ٣٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

المتحدة وأوروبا واليونان القديمة، بل إنه موجود أيضاً في التراث الفكري لآسيا والهند وأفريقيا الجنوبية. . . وتبعاً لذلك، يؤكد هذا الاتجاه أن أساس الفلسفة الأكاديمية الأمريكية لا بد من أن يعكس تنوّعاً جغرافياً أكبر من ذي قبل، حيث إنَّ الفلسفة الأوروبية الغربية تُظهِرُ ذاتها بمظهر العالمية (Universal). ولكن مع دمج الرؤى الفلسفية المتعددة ثقافياً في هذه الفلسفة، فإنَّ نتيجة الاندماج ستُعّبِرُ بصورة غير مباشرة عن أن الفلسفة الأوروبية الغربية نفسها هي ذات طابع محلي، وليست ذات طابع عالمي، شأنها في ذلك شأن الفلسفات الأخرى»[٢١١].

ومن أبرز دعاة هذا الاتجاه الفلسفي كل من جيمس ستيربا (James Sterba)، وسكوت برات (Scott Pratt)، وماكس هولمان (Max Hallman). فهم يعمدون في يومنا الراهن إلى تكريس التعدّدية الثقافية في ما بينهم عملياً، وذلك من خلال زيادة التنوّع العرقي والإثني في عضوية الجمعية الفلسفية الأمريكية (American Philosophical Association). وقد تم التعبير صراحةً عن تبنّي الجمعية لهذا التوجه الجديد في بيانها الصادر عام ٢٠٠٣[٢١٢].

أما على الصعيد التربوي، فنجد أن المثال البارز في هذا الخصوص هو الولايات المتحدة، إذ منذ أواخر السبعينيات من القرن العشرين يسعى أنصار التعدّدية الثقافية فيها إلى تضمين فكرة أساسية في المناهج الدراسية، وهي تبنّي إسهامات الشعوب غير الأوروبية في تاريخ الولايات المتحدة. ثم تعزّزَ هذا التوجه التربوي عملياً ليشمل القيام بتغيير كافة المناهج الدراسية في المستويات الابتدائية والثانوية والجامعية، لكي تعكس تنوّع المجتمع الأمريكي وتطوّر وعيَ الدارسين وتقديرهم للتأثير الذي مارسَتهُ الحضارات غير الأوروبية في الثقافة الأمريكية. ومن ثمّ يغدو الهدف من هذا التوجه متمثلاً في توسيع نطاق الهوية الأمريكية، وذلك

---

(٢١١) Naomi Zack, «Multiculturalism,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 6 vols., 2nd ed. (Detroit, MI: Thomson Gale, 2006), p. 422.

(٢١٢) ومن بين ما اشتمل عليه البيان: إن الجمعية الفلسفية الأمريكية قد أخذت على عاتقها القيام بالتوسيع والتعزيز من نطاق شمولية الإيمان بما يلي:

أ ـ زيادة عدد أعضاء الجمعية، واحترام وجود أولئك الأعضاء الجدد ممن ينتمون إلى الجماعات التي تعرّضت تاريخياً للتمييز العرقي المثير للضغينة والعداء. وهذه الجماعات، على سبيل لا يفيد الحصر، هي كل من: المعاقين بدنياً، وذوي الأصول الأفريقية، والأمريكيين الهنود، والأمريكيين الآسيويين، والهيسبان أو اللاتينو، وذوي الأصول الشرق أوسطية، وكذلك ذوي الأصول العرقية المتعددة والسحاقيات واللوطيين والخُنثيين والنساء.

ب ـ إقرار ودعم البحث الفلسفي الأكاديمي في تعليم ومساعدة كل نشاط مهني يُعنى بهذه الجماعات. انظر: المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

من خلال التسليم بفكرة أن الجماعات المحرومة هي مكوّنات اجتماعية متمِّمةٌ للكل الأمريكي، وعلى الصعيدين التاريخي والواقع المعيش. وقد تم العمل بهذا المنظور التربوي في عدة مؤسسات أكاديمية، مثل جامعة بروفيدنس، وجامعة ستانفورد. وبصورة عامة، تتراوح المقترحات المقدمة لإجراء هذا التغيير في مناهج التعليم الجامعي تحديداً، إما بإلزام الدارسين بأخذ فصول دراسية في مجالي الدراسة النسوية (Women's Study) والدراسة غير الغربية (Non-western Study)، وذلك باعتبارهما جزءاً من متطلبات نيل الشهادة الجامعية، وإما باستبعاد كل من مادتيَ التاريخ والثقافة الغربية من المتطلبات الأساسية للمنهاج المُقرَّر(٢١٣).

وفي ضوء ما تقدم، نلاحظ أن تطبيقات التعدّدية الثقافية لم تعد تنحصر في الأبحاث والدراسات الثقافية والفلسفية، بل إنها قد تعدّت ذلك إلى الجوانب التربوية والتعليمية، وذلك في محاولة من دعاة التعدّدية الثقافية لإحداث تغييرات عميقة في طريقة تفكير المجتمعات الغربية وتعاملها مع الأقليات القومية والإثنية والدينية، ثم تحويل طروحات المساواة الثقافية والنسبية الثقافية والحقوق الجماعية وغيرها إلى فلسفة عامة لهذه المجتمعات، لتنعكس محتوياتها الفكرية على صعيد الحياة اليومية، أي بمعنى أن تصبح التعدّدية الثقافية بذاتها طريقة للحياة والتفكير، لا مجرد سبيل للاحتفاء بالتنوّع الثقافي. هذا الهدف البعيد المدى لم يكن قد تبلور قبل الحرب العالمية الثانية، وإنما تبلور في مرحلة التراجع والكمون التي دخلتها التعددية الثقافية حتى ثمانينيات القرن العشرين، فقد كانت هذه المرحلة بمثابة المخاض الفكري والناجم عن التفاعل ما بين هذا التيار الفكري الجديد والنسبية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة. فتولد عن ذلك تحول نوعي ملحوظ باتجاه البحث في المستوى الجزئي للثقافة الغربية نفسها ونقدها، الأمر الذي يقودنا إلى إبداء التساؤل التالي: ما هي أبعاد التطور الفكري الحالي للتعدّدية الثقافية؟

٣ ـ النقاش المعاصر حول التعدّدية الثقافية

استغرق التطور الراهن لأبعاد موضوع التعدّدية الثقافية ثلاث مراحل رئيسية من النقاش الفكري ما بين التعدّدية الثقافية وخُصومها، ويمكن تبيان ذلك على النحو الآتي:

---

(٢١٣) للمزيد من التفاصيل حول مدى انتشار تيار التعدّدية الثقافية وطروحاته على الصعيد التربوي والمِنَحِ الدراسية ومناهج التعليم، وكذلك وجهة نظر التربويين المعارضين لهذا التيار، انظر: Parrillo, *Understanding Race and Ethnic Relations*, pp. 161-162, and Zack, «Multiculturalism,» p. 426.

أ ـ المرحلة الأولى: التعدّدية الثقافية بصفتها تعبيراً عن «النزعة المُجتمعاتية»(٢١٤)

تشمل هذه المرحلة الفترة السابقة لعام ١٩٨٩، حيث اعتقدت القلّة القليلة من المنظّرين الذين ناقشوا موضوع التعدّدية الثقافية في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، أن هذا الموضوع هو في الجوهر انعكاس للجدل الدائر ما بين الليبراليين والمجتمعاتيين، أي ما بين دُعاة الفردية وأنصار الجماعية (Collectivists). وقد دار النقاش حول مسألة أولوية الحرية الفردية وأيهما يحظى بالأولوية، الفرد أم المجتمع(٢١٥)؟ ففي الوقت الذي عارض فيه الليبراليون فكرة التعدّدية الثقافية بوصفها غير ضرورية، وأنها بمثابة انحراف خطير عن الاهتمام القويم بالفرد، اعتقدَ دُعاة المجتمعاتية بالمقابل أن التعدّدية الثقافية هي الطريقة المناسبة لحماية المجتمعات (Communities) من تأثير الاستقلالية الفردية التي تسبّبت في تفتيت المجتمع وتفكيك أواصره، ومن ثمّ فهم يُشدِّدون على قيمة المجتمع (Community) وأهميته. وتبعاً للمنظور المجتمعاتي، فإن الأقليات الإثنية الثقافية خصوصاً تستحق الحماية لأنها معرضة للخطر، كما إنها ما تزال محتفظة بنمط حياة جماعي هو في حاجة إلى الحماية، ذلك لأن هذه الأقليات، وخلافاً للأكثرية، لم تستسلم بعد لهيمنة الفردية، واستطاعت المحافظة على نمط جماعي متماسك في الحياة(٢١٦).

ب ـ المرحلة الثانية: التعدّدية الثقافية داخل نطاق الليبرالية

تشمل هذه المرحلة الفترة ما بين نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من

(٢١٤) ترجع الأُصول الفكرية للمُجتمعاتية (Communitarianism) إلى مفكّري الاشتراكية الطوباوية في القرن التاسع عشر، وخصوصاً روبرت أوين (Robert Owen) وبيتر كروبوتكين (Peter Kropotkin)، ثمّ تطورت لتصبح اتجاهاً في الفكر الليبرالي منذ ثمانينيات القرن العشرين. ويتميز هذا الاتجاه بنقده الشديد لليبرالية الفردية، إذ وفقاً للمنظور المجتمعاتي، «فإن العيب الجوهري في الليبرالية يتجسد في رؤيتها للفرد على أنه ذات حرة وغير مقيّدة (Self Unencumbered) وغير اجتماعية ومُتَذرّية (Atomized)، في حين إن الذات (Self) هي أصلاً مُترسِّخةٌ في الجماعة ولا تنفصل عنها، أي بمعنى أن كل فرد مندمج بذاته في مجتمعهِ إلى حد ما، ذلك لأن مجتمعهُ عمل على تشكيل رغباته وقيمه وغاياته. وهذا يعني أن المجتمعاتيين يؤمنون بضرورة استرجاع المجتمع لخاصيته الأخلاقية حتى يتمكن من معالجة الاختلال القائم في توازنه لصالح الفرد والمجتمع معاً، لا لصالح الفرد وحسب. ومن أبرز دعاة المجتمعاتية المعاصرين كل من: أميتاي إتزيوني، ومايكل والزر، ومايكل ساندل. للمزيد، انظر: Heywood, *Political Theory: An Introduction*, pp. 35-36.

(٢١٥) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 336.

(٢١٦) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 19.

القرن العشرين. وقد ازداد فيها الوعي بحقيقة أن نقاش المرحلة الأولى لا يجدي نفعاً في وَضْع تصوُّرٍ مُجدٍ لمعظم مطالب التعدّدية الثقافية في الديمقراطيات الغربية، إذ إنَ معظم الجماعات الإثنية الثقافية تريد أن تغدو بمثابة شركاء متساوين بصورة كاملة للأكثرية في المجتمعات الليبرالية الحديثة. ويصدق ذلك على الجماعات المهاجرة التي تسعى إلى الانضمام والمشاركة التامة في الثقافات السائدة في تلك المجتمعات، كما يصحّ ذلك أيضاً على معظم الأقليات القومية، مثل الكيبكيين والفلاميش والكتالونيين، ذلك لأن البعض من أفرادها فحسب، لا أغلبيتهم، يرغبون في الاستقلال رسمياً(٢١٧).

وتأسيساً على ذلك، فإن النقاش الدائر في هذه المرحلة لم يكن غالباً نقاشاً ما بين الأكثرية الليبرالية والأقليات المجتمعاتية، بل إنه جدال بين الليبراليين أنفسهم حول معنى الليبرالية. بعبارة أخرى، إنه جدال ما بين أفراد وجماعات قد أقرّوا جميعاً أُسس الإجماع الديمقراطي الليبرالي، بيد أنهم يختلفون على تفسير تلك الأسس الليبرالية في المجتمعات المتعددة الإثنية، ولا سيما بخصوص الدور المناسب للغة والقومية والهويات الإثنية في تلك المجتمعات. ومن ثم، فإن التساؤلات التي دارَ حولها النقاش في هذه المرحلة متمثلة في الآتي: هل تحتاج الأقليات إلى حقوق الأقلية، وهي تتقاسم أصلاً مع الأكثرية المبادئ الليبرالية الأساسية؟ وإذا كانت الجماعات ليبرالية حقاً، فلماذا يريد أعضاؤها نيل هذه الحقوق؟ ولماذا لا يكتفون بالحقوق التقليدية للمواطنة؟ ومن أبرز مفكّري هذه المرحلة كل من جوزيف راز (Joseph Raz)، وديفيد ميلر (David Miller)، ويئيل تمير (Yael Tamir)، وجيف سبينر (Jeff Spinner)، فضلاً على كيملكا. وهم يركّزون جميعاً في نقاشهم لتلك المسائل على أهمية الانتماء الثقافي أو الهوية القومية بالنسبة إلى المواطنين في سعيهم إلى تحقيق الحرية والاستقلالية(٢١٨).

ج ـ المرحلة الثالثة: التعدّدية الثقافية بوصفها ردَّ فعل على بناء الأمة

بدأت هذه المرحلة منذ أواخر تسعينيات القرن العشرين. والنقاش فيها دائرٌ هذه المرة بين المجتمعاتيين ودعاة التعدّدية الثقافية، وخصوصاً منهم كيملكا.

يُؤكد الطرف الأول على فكرة التزام الدولة الليبرالية بمبدأ الحيادية الإثنية

(٢١٧) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, p. 338.

(٢١٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 21.

الثقافية (Ethnocultural Neutrality) في التعامل مع هويات مواطنيها الثقافية، ليكون ذلك علاجاً لمشكلة انبعاث الهويات الإثنية والقومية في الدولة ـ الأمة، أي بمعنى وجوب أن تتعامل الدولة الليبرالية مع الثقافة بالطريقة ذاتها التي تتعامل بموجبها مع الدين، وذلك بأن يتم اعتبار الثقافة أمراً يكون الناس فيه أحراراً، سواء في الاستمرار بممارسته في حياتهم الخاصة أو عدم ممارسته، بحيث لا تدخل الثقافة في اهتمامات الدولة ما دام الأفراد يحترمون حقوق بعضهم البعض. ومن ثم، مثلما تحول الليبرالية دون قيام دينٍ رسمي للدولة، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ثقافة رسمية يتم إيلاؤها مكانةً شرعية تعلو على غيرها من الانتماءات الثقافية الأخرى. ويعدّ والزر من أبرز دُعاة هذا التوجه(٢١٩).

وفي مقابل ذلك، يؤكد أنصار التعدّدية الثقافية أن فكرة كون الدول الديمقراطية الليبرالية دولاً حيادية من الناحية الإثنية الثقافية، «إنما هي فكرة باطلة بصورة واضحة»، وأن النموذج الديني عموماً نموذج مُضلِّل لتفسير العلاقة ما بين تلك الدول والجماعات الإثنية الثقافية. وآية ذلك أن جميع الدول الديمقراطية الليبرالية قد انخرطت أساساً في عملية بناء الأمة، أي بمعنى أنها قد دشَّنت عملية تعزيز لغة مشتركة وإحساس مشترك بالانتماء إلى المؤسسات الاجتماعية القائمة على أساس تلك اللغة، فضلاً على اعتمادها المساواة في الوصول إلى تلك المؤسسات. والهدف من كل ذلك هو «نشر ثقافة معيّنة في المجتمع بأسره، وتعزيز هوية قومية معينة قائمة على أساس المشاركة في هذه الثقافة المُجتمعية»(٢٢٠). ونتيجة لذلك، رفضت الأقليات القومية خصوصاً فكرة الاندماج كلياً في هذه الثقافة المُجتمعية ومؤسساتها، مما أوجَدَ حاجةً ماسّةً إلى معالجة هذه المشكلة التي أخذت تهدد بنيان الدولة ـ الأمة من قواعده. وبناءً عليه، ففي هذه المرحلة الثالثة من النقاش الفكري حول التعدّدية الثقافية أصبح

---

(٢١٩) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, pp. 343-344.

(٢٢٠) الثقافة المُجتمعية (Societal Culture)، هي الثقافة التي تتمركز إقليمياً، وتقوم على أساس لغةٍ مشتركة تُستخدم على نطاق واسع في المؤسسات الاجتماعية، وفي الحياة العامة والخاصة، على حد سواء، مثل وسائل الإعلام والمدارس والقانون والنشاط الاقتصادي والمؤسسات الحكومية وغيرها. هذه الثقافة المجتمعية، بالرغم من كونها متنوعة، حيث إنها تضُم المسيحيين إلى جانب اليهود والمُلحِدين والشواذ جنسياً وغيرهم، إلا أن تنوّعها مقيّدٌ بتلك اللغة والمؤسسات المشتركة. ثم إن التماسك اللغوي والمؤسساتي هذا لم ينشأ بذاته، بل تولد بفعل سياسات بناء الأمة. للمزيد، انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 25-27.

التساؤل المركزي فيها هو: هل أن جهود الأكثرية في بناء الأمة تتسبّب في ظلم الأقليات، وكيف[٢٢١]؟

وتأسيساً على ما تقدم، يرى الباحث أن هذا النقاش الفكري يقع أصلاً داخل نطاق الفكر الليبرالي، ومنذ مرحلته الأولى، لأن المجتمعاتية هي في الجوهر اتجاه ليبرالي ناقد لليبرالية الفردية التي تمثل الاتجاه المهيمن في الفكر الليبرالي المعاصر، وكذلك الحال بالنسبة إلى التعدّدية الثقافية ونظرية ما بعد الحداثة والنسبية الثقافية، إلا أنّ ما يميِّزُ هذه الاتجاهات الجديدة هو تركيزها على أهمية الجماعات والولاءات الجماعية، فضلاً على نقدها الحاد لليبرالية الفردية وأُسسها الفكرية.

إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن مراحل النقاش الفكري قد اتسع فيها نطاق موضوع النقاش على نحوٍ تدريجي. ففي المرحلة **الأولى** تم التركيز على نقد الأساس الفكري لليبرالية المتمثل خصوصاً في الفردية ومفهوم الذات، وذلك من خلال إيلاء الاهتمام بالجماعة واعتبارها صاحبة المقام الأعلى مقارنةً بالفرد. وقد تجسد الهدف من وراء ذلك في إصلاح الاختلال الحاصل في المجتمعات الغربية بالشكل الذي يُحقِّقُ صالح الفرد والجماعة معاً، لا الفرد وحسب. ثم تطور موضوع النقاش في المرحلة **الثانية** ليشمل فكرة إمكانية التوفيق وتحقيق الانسجام ما بين الحقوق الجماعية والليبرالية، وإقامة الشراكة المتكافئة بين الأكثرية المهيمنة والأقليات. أما منذ تسعينيات القرن العشرين، فيدور الجدال الفكري حول إعادة تقييم مشروع بناء الدولة ـ الأمة والكيفية التي يجب أن تتعامل بموجبها هذه الدولة مع الأقليات. وأساسُ ذلك هو أن المساواة والحرية على المستوى الفردي لم تعودا كافيتَين لإرضاء مطالب الأقليات، لأن الوعي بالتباين الثقافي لدى الأخيرة أصبح من القوة بمكان نتيجة السياسات المنتهجة في عملية بناء الأمة خصوصاً، ومشروع بناء الدولة ـ الأمة بصورة عامة.

وإذا أمعنا النظر في أبعاد موضوع النقاش ومراحله، سنجد أن الأمر في جُلِّهِ لا يخرج عن الجدال حول العدالة وكيفية تحقيقها عملياً، بمعنى أن دعاة التعددية الثقافية إنما يحاولون توسيع نطاق العدالة ليشمل المستوى الجماعي أيضاً إلى جانب مستواها الفردي، بخلاف الحال مع أنصار الليبرالية الفردية

(٢٢١) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, p. 347.

الذين يُفضِّلونَ بقاءها محصورةً في النطاق الفردي. وهذا الموضوع، سواء من حيث مضامينه أو من حيث كيفية تحقيقه، سيكون مدار اهتمامنا في الفصل الثاني.

غير أنه من المهم الإشارة هنا إلى كون التركيز على فكرة العدالة في مستواها الجماعي بديلاً من العدالة في مستواها الفردي، يعني بالضرورة أن تيار التعدّدية الثقافية خصوصاً يعمل على نقد صميم الليبرالية وقواعد بنائها، اعتقاداً منها بعدم جدوى الليبرالية في صورتها الفردية المعاصرة، وذلك لعدم قدرتها على الانسجام مع التنوّع الثقافي الذي تتميز بها المجتمعات الغربية، كما أنها تتجه علمياً صوب المزيد من التنوّع في مكوّناتها الثقافية، ولا سيما بفعل موجات الهجرة الدولية، الشرعية منها وغير الشرعية.

واستناداً إلى ذلك، أليس هناك من سبيل إلى معرفة ماهية العلاقة ما بين التعدّدية الثقافية والليبرالية؟

٤ ـ العلاقة ما بين التعدّدية الثقافية والليبرالية

في سياق تبيان طبيعة العلاقة بين التعدّدية الثقافية والليبرالية، نجد أنهما ترتبطان ببعضهما البعض ارتباطاً وثيقاً ومعقّداً، إذ إنَّ كلتيهما تتقبلان فكرة كوننا نعيش في مجتمع متنوّع، وأنه ليس هناك من سبيل واحد ليعيش المرء حياته، وحتى لو وجد مثل هذا السبيل الوحيد، فلا توجد هناك من وسائل وآليات لإقناع الآخرين بضرورة انتهاج هذا السبيل في الحياة. ومن ثم، فإن التنوّع الثقافي هو في حقيقته تعبير عن التعدّدية في سبل الحياة. لكن هذا التوافق الفكري بين الليبرالية والتعدّدية الثقافية يعتمد بشكل وثيق الصلة على مقصد كل منهما بـ «التعدّدية». فإذا ما كنا نعني بالتعدّدية فكرة الاختلاف الجذري ما بين الأفراد بشأن «الخير»[٢٢٢]، فإن الانتماء والولاء للدولة حينئذ يُفهم ببساطة على أنَّهُ الرِضا أو التقبُل لفكرة عدم فرض مفهومنا لـ «الخير» على

(٢٢٢) يُستخدم مفهوم «الخير» (The Good)، للإشارة عادة إلى الغاية النهائية المفترضة التي يستهدفها المرء من الممارسة، بحيث يغدو الخير وضعاً قابلاً للتقييم على نحو جوهري. ومن الناحية التقليدية، نجد أن هذا المفهوم يتطابق معناه مع مفهوم السعادة (Eudemonia)، أو أنه مكونٌ من البهجة والسرور (Happiness) والفضيلة والتحرر من الهَمِّ والحزن (Freedom from Care)، والنجاح. ومن الناحية الاقتصادية، نلاحظ أن الخير غالباً ما يعني إشباع الرغبة أو نيل المراد والمفضَّل من الاختيارات. للمزيد، انظر: Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, pp. 160-161.

الآخرين[٢٢٣]. ويُعرَفُ هذا النوع بالنموذج التعدّدي، وهو الذي يتعامل مع الجماعات من زاوية كونها متصفة بخاصية الاستمرارية والدوام، وباعتبارها موضوعاً للحقوق الجماعية. ومن ثم، فإنَّ النموذج التعدّدي يعمد إلى الاعتراف بمكانة الأفراد ضمن الجماعات الإثنية الثقافية التي ينتمون إليها، بحيث إنَّهُ يسعى جاهداً إلى حماية هذا الوضع والمحافظة على استمراره[٢٢٤]. ويمثل ذلك الإطار العام لمنظور دعاة التعدّدية الثقافية عن «التعدّدية» في المجتمعات الغربية.

أما إذا كان المقصود بالتعدّدية متمثلاً في أنها النتيجة الطبيعية لممارسة الإنسان لحريته، فستبرز عندئذ فكرة التسامح مع التصوّرات الأخرى عن «الخير»، ويتم تبرير هذه الفكرة على أساس الخير بذاته الذي سيغدو معناه متجسّداً في الاستقلالية الذاتية (Personal Independence)[٢٢٥]. ويعرف هذا النوع من التعدّدية بتسمية «النموذج الشامل» (Cosmopolitan Model)، وهو الذي يتقبّل فكرة التغيير في حدود الجماعة وسِعَتها، والانتماءات المتعدّدة والهويات المركّبة. ويقوم جوهر هذا النموذج على أساس الحقوق الفردية[٢٢٦]، وهو يمثل المنظور العام لليبرالية.

وفي ضوء ذلك، يمكن أن نُلاحظ صِدقيةِ الفكرة القائلة إنَّ التعدّدية الثقافية والمجتمعاتية هما من قَبيل الاتجاهات الفرعية في الفكر الليبرالي التي تقع تحديداً ضمن إطار «الليبرالية الاجتماعية»[٢٢٧] إذ إنّ الأخيرة موزّعة إلى اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه **الأول** هو الاتجاه العام المهيمن الذي يُمثلهُ كلّ من جون راولز (John Rawls) وتوماس همفري مارشال (Thomas Humphrey Marshall). ويركّز هذا الاتجاه على المعنى الثاني لمفهوم التعدّدية، أي النموذج الشامل، حيث يشدّد بوضوح على فكرة المساواة بين المواطنين والحقوق المدنية والسياسية الأساسية.

---

(٢٢٣) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Theory*, pp. 365-357.

(٢٢٤) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 266.

(٢٢٥) Hoffman and Graham, Ibid., p. 357.

(٢٢٦) Kymlicka, Ibid., pp. 266-267, and Parrillo, *Understanding Race and Ethnic Relations*, p. 46.

(٢٢٧) الليبرالية الاجتماعية هي في حقيقتها نوع جديد من الليبرالية، وقد بَرَزت بوضوح بعد الحرب العالمية الثانية، إذ طرح دعاتها حلاً للمشاكل التي تعانيها الدولة ـ الأمة، ولا سيما مشكلة الفوارق الاجتماعية الحادة، وتمثل ذلك الحل في دولة الرفاه (Welfare State). إلى جانب ذلك، تؤكد هذه الليبرالية أن جوهر المواطنة لا يشمل وحسب التمتع بالحقوق المدنية والسياسية الأساسية، بل يشمل أيضاً الحقوق الجماعية. انظر: ريان فوت، **النسوية والمواطنة**، ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٧١ ـ ٧٢ و٨٩.

أما الاتجاه **الثاني**، فيتمثل في الاتجاهات الفرعية، ويعبّر عنها كلّ من بروس أكيرمان (Bruce Ackerman)، وتايلور، ووالزر، وكيملكا، إذ بالرغم من تباين اتجاهاتهم الفكرية، فإنهم يشتركون في تبنّي المعنى الأول للتعدّدية، أي النموذج التعدّدي. فَهُم يحاولون تسوية التباينات والاختلافات ما بين الأفراد داخل المجتمع، وذلك عبر توسيع نطاق العدالة والمساواة على نحوٍ أكبر مما ينتهجهُ الاتجاه المهيمن(٢٢٨).

ويمكن توزيع هذه الاتجاهات الفرعية بدورها إلى نوعين من مستويات الالتزام بالتعدّدية: حيث يُعرَفُ النوع **الأول** باتجاه التعدّدية الثقافية الصلبة، تلك التي يدافع عنها كيملكا وتايلور ووالزر، حيث يتم التشديد في ظلّ هذه التعدّدية الثقافية على حقوق المواطنة المتميّزة أو الخاصة لصالح الأقليات، وذلك استناداً إلى الثقافة التي تنتمي إليها كل منها. بعبارةٍ أخرى أكثر وضوحاً، يعمد أنصار هذا النوع إلى الدفاع عن الحقوق الثقافية للأقليات، مع المحافظة على التزامهم بالليبرالية في الوقت ذاته، وكلٌ تبعاً لاتجاهه الفرعي.

أما النوع **الثاني**، فهي التعدّدية الثقافية الرخوة، ويدافع عنها أكيرمان. فأنصار هذه التعدّدية الثقافية لا يناقشون فكرة حقوق المواطنة المتميّزة، بل إنهم يسعون إلى تحقيق هدفٍ آخر، يتمثل في توسيع آفاق مناهج التعليم وتطويرها على نحو يعكس إسهام الأقليات وإنجازاتها الثقافية، وعلى نحو ما لاحظناه مسبقاً في حالة الولايات المتحدة، على سبيل المثال(٢٢٩). ومن ثم، فإن ما يُوحِّد أولئك المفكّرين، على اختلاف اتجاهاتهم الفرعية، إنما يتمثل في الاهتمام بفكرة وجوب مقاومة ضغوط الأكثرية المهيمنة، الرامية إلى استيعاب أو مُجانَسة (Homogenizing) المجتمع بأسره، فضلاً على مقاومة نزعتها الأحادية المتجسدة في فكرة أن هناك سبيلاً واحداً لا غير لفهم وتنظيم مناحي وأنشطة الحياة(٢٣٠).

يمكن القول، إذن، إنَّ التعدّدية الثقافية هي في الأصل مراجعةٌ نقدية

---

(٢٢٨) للمزيد من التفاصيل حول الاختلافات القائمة بين هذين الاتجاهين في الليبرالية الاجتماعية، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٨٩.

(٢٢٩) Daniel I. O'Neil, «Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka Taylor and Walzer,» *Review of Politics*, vol. 61, no. 2 (Spring 1999), p. 222.

(٢٣٠) Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, p. 119.

لليبرالية «والنزعة التعميمية أو العالمية»[٢٣١] للثقافة الغربية، إذ إنها تضع الجماعة في مكان الصدارة وفوق مستوى الفرد. ولكن لا تنال كل جماعة مثل هذه المكانة، فذلك يشمل وحسب الجماعة الاجتماعية التي تتميّز بطريقة حياة أو تقاليد أو ممارسات ثقافية، أي الجماعة الثقافية. فهذه الجماعة لا تنبثق في حقيقتها عن الاختيار، وإنما هي نتيجة عوامل لا يد للإنسان فيها. ومن ثمَّ، فإن المجتمع وفقاً لهذا المنظور لا يتألف من الأفراد وحسب، بل يتكون من الجماعات أيضاً، وبذلك تصبح الغاية الرئيسية للتعدّدية الثقافية هي إماطة اللثام عن وَهْم عالمية الأكثرية المهيمنة ثقافياً، وذلك من خلال توفير فرص التعبير عن الذاتَ لصالح الجماعات المضطهدة ثقافياً على الصعيد الداخلي. أما على الصعيد الخارجي، فنجد أنه في مقابل «قيام الغرب بفعل نزعته العالمية بإخضاع باقي العالم لهيمنتهِ، تؤكد التعدّدية الثقافية المكانة المعرفية المُتَناقِصة للغرب بعد مواجهتهِ لذلك الآخَر الشرقي المُتمرِّد»[٢٣٢].

بالإضافة إلى ذلك، تُولي التعدّدية الثقافية الاهتمام بالظروف الملائمة للعلاقة ما بين مختلف الجماعات الثقافية. فالمعايير التي تحكم مطالب كل منها لا يمكن أن تُستمّدَ من ثقافة واحدة، لأنَّ كل جماعة منها تمتاز بمعاييرها الخاصة. لذا، ينبغي أن تُستمد من خلال الحوار المفتوح والمتكافئ ما بين الجماعات ودون استثناءٍ لأيّة منها، وذلك للاعتبار القائل إنه ليس في المستطاع جعل حقوق الأقليات موضوعاً للنقاش دون التساؤل عن سبب كون الأقليات مُهمة سياسياً، من حيث كونها أقليات، ولا بد من منحها حقوقها[٢٣٣].

ومرة أُخرى، يعني ذلك أن الأقليات وحقوقها الجماعية تشكّل أحد المواضيع الرئيسية في التعدّدية الثقافية، وذلك من منظور أخلاقي في المقام الأول، أي من زاوية أنها قد تعرّضت للحرمان والاضطهاد بسبب الهيمنة الثقافية للأكثرية على الدولة ـ الأمة ومؤسساتها منذ تدشين مشروع بناء هذه الدولة.

وقد عمل كيملكا من ناحيتهِ على تصنيف الأقليات، ويسمّيها أيضاً «جماعات

---

(٢٣١) النزعة التعميمية أو الشمولية (Universalism)، هي أحدى الأُسس الفكرية لليبرالية، وتقوم على فكرةٍ مفادُها أن طروحات الليبرالية صالحة للتطبيق بغضّ النظر عن اختلاف الزمان والمكان، وأن صِحّةَ افتراضاتها عالمياً تعني أنها تَصدُق، سواء على صعيد ما هو كائن أو على صعيد ما يجب أن يكون. انظر: Martin Hollis, «Is Universalism Ethnocentric?,» in: Joppke and Lukes, eds., *Multicultural Questions*, p. 28.

(٢٣٢) Joppke and Lukes, Ibid., p. 28.

(٢٣٣) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 13 and 373.

الهوية» (Identity Groups)، وذلك بوضعها تحت صنفَين رئيسَيين: الصنف **الأول** هو الأقليات القومية، وتمّت الإشارة إليه سابقاً. أما الصنف **الثاني**، فهو جماعات الهوية الإثنية وغير الإثنية (Ethnic and Non-ethnic Identity Groups)، ويشتمل على جماعات عدة ومتداخلة، مثل السود، والنساء، والأقليات الدينية، والمهاجرين، فضلاً على «الشواذ والشاذات جنسياً»[(٢٣٤)]، إلا أنَّ قاسمها المشترك هو أنه «يتم إقصاؤها عن المشاركة الكاملة في الثقافة العامة للمجتمع، لا بسبب مكانة أعضائها الاجتماعية ـ الاقتصادية، وإنما بسبب هويتهم الاجتماعية ـ الاقتصادية، أي بسبب تباينهم (Difference)». وعادةً ما يكون أعضاء هذه الجماعات من المحرومين مادياً، بيد أن جعلهم يستفيدون من المنافع المادية لن يؤدي بالضرورة إلى ضمان اندماجهم في ثقافة المجتمع السائدة، ولن يفضي أيضاً إلى توليد الإحساس لديهم بالولاء العام للحضارة المشتركة التي ينتمون إليها[(٢٣٥)].

ومن جانب آخر، نجد أن المرحلة الراهنة للتعدّدية الثقافية قد حدث فيها تغيير جدٌّ ملحوظ في البنية الاجتماعية لدعاة التعدّدية الثقافية أنفسهم، إذ لاحظنا مسبقاً أن أوائل مفكّريها في العالم الجديد كانوا من أبناء الأقليات. أما بعد الحرب العالمية الثانية، فتُظهِرُ سوسيولوجيا التعدّدية الثقافية، بصورة عامة، أن دعاتها نادراً ما يكونون من الأقليات المضطهدة، بل هم من النُخبة الثقافية والسياسية. فالأخيرة هي التي تطالب، هذه المرّة، بتمثيل تلك الجماعات في

---

(٢٣٤) «الشواذ والشاذات جنسياً» يعرفون أيضاً بتسمية «المِثليين جنسياً» (Homosexuals)، وهم من صنف جماعات الهوية غير الإثنية، ويعرّفها كيملكا بأنها الجماعات التي تمكّنت من تطوير هوية وثقافة خاصة بها مماثلة لهوية وثقافة الجماعات الإثنية في المجتمعات الغربية. وتشتمل أيضاً جماعات الهوية غير الإثنية على «المُعاقين»، مثل الصمّ، وكذلك النساء. فهذه الجماعات تطالب اليوم بالاعتراف بكونها «أقليات» أُسوةً بجماعات الهويات الإثنية. ويؤكد كيملكا فكرة عدم حرمانها من الإعانات الحكومية، ولكن دون اعتبارها من قبيل الأقليات. انظر: Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 90-103.

وتجدر الإشارة هنا إلى تباين التقديرات حول النسبة المئوية التي يشكّلها الشواذ والشاذات جنسياً. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، يشير ألفين شميت (Alvin J. Schmidt) إلى أن نسبتهم من مجموع السكان لا تتجاوز ٣ بالمئة، بينما يشير لاري إلويتز (Lary Elwetz) إلى أنهم يشكلون ١٠ بالمئة من إجمالي عدد السكان. والملاحظ أنهم يعيشون في أحياء سكنية خاصة بهم في مدن: لوس أنجلس، وأتلانتا، ونيويورك، وسان فرانسيسكو. وتتسم جهودهم بالتنظيم، ويتجلى ذلك من خلال الندوات والمؤتمرات الدورية التي يعقدونها. للمزيد من التفاصيل انظر: Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, pp. 37-77,

انظر أيضاً: لاري إلويتز، **نظام الحكم في الولايات المتحدة الأميركية**، ترجمة جابر سعيد عوض (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ١٩٩٦)، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(٢٣٥) Kylmicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 180-181.

المؤسسات التشريعية أو التحدث عن مطالبها نيابةً عنها، أي أن دُعاتها اليوم، من الخبراء التربويين والمفكرين، «هم من العصبة المهيمنة داخل نطاق الطبقة المهيمنة»، بحيث ينزعون إلى تبنّي المراجعة النقدية والتغيير الراديكاليَين لأُسس الليبرالية ذات الصلة منها تحديداً بالتعامل مع الجماعات الثقافية(٢٣٦).

وهو ما يُوحي ربَّما إلى أنَّ التعدّدية الثقافية هي في طريقها إلى أن تغدو الأيديولوجيا الجديدة للدولة والنخب الحاكمة في المجتمعات الغربية. فهذه النخب تحاول أن تتخذ من التعدّدية الثقافية وسيلة رئيسية لإحداث مراجعة نقدية للثقافة الغربية نفسها، وذلك بهدف احتواء الحراك الاجتماعي المتزايد، ومنع تفاقم طابعه السياسي خصوصاً، من خلال الدمج بين فكرتي الحقوق الفردية والحقوق الجماعية في بناءٍ فكري موحَّد، حتى يتم جعل ذلك الحراك سَلِساً وسلمياً، ومن ثمّ منعه من الوصول إلى مستوى التغيير الجذري لكافة أُسس الليبرالية، وذلك عن اقتناع هذه النخب بأن مثل هذا التغيير الجذري يعني تهديد كيان الدولة ـ الأمة من قواعده. ويعدّ هذا التوجّه المتزايد في أوساط النخب الغربية إلى حدّ ما تراجعاً فكرياً نحو تبني الطروحات الليبرالية التي سادت في فترة ما بين الحربين العالميتين، حيث تمّ فيها التركيز على حقوق الأقليات ومبدأ تقرير المصير، ولكن مع ملاحظة فارق مهم، وهو أن الغرض الرئيسي من ذلك إبّان تلك الفترة كان متمثلاً في استخدام حقوق الأقليات أداةً رئيسيةً لتفكيك الإمبراطورية العثمانية والإمبراطورية النمساوية ـ المجرية، ثم الحُؤول دون قيام مثل هذه الدول مجدّداً، أي من خلال التدخل في شؤونها الداخلية، وتسييس أقلياتها، بهدف تصفية كيانها السياسي لاحقاً. أما في يومنا الراهن، فإن النخب الغربية تعمل على تبنّي التعدّدية الثقافية بهدف المحافظة على كيان الدولة ـ الأمة ومنعها من الانهيار.

وبناء على هذا المنظور، لا يتفق كاتب السطور مع ما يذهب إليه اليمين الليبرالي في تفسيرهِ لأسباب بروز التعدّدية الثقافية، التي يَعتَبِرُها أصلاً من قبيل «الحركات التفكيكية»، إذ يرى هانتنغتون أنَّ «الحسابات السياسية قد حفزت في بعض الأوقات، بلا ريب، المسؤولين المنتخَبين الذين سيُنتخَبون لتأييد التدابير التي افترضوا أنها ستروق لمجموعتهم الانتخابية السياسية. . . وكان واضحاً أنَّ ذلك لصالح القادة والقادة الطامحين في المجموعات الصغرى، لتعزيز التدابير

(٢٣٦) Joppke and Lukes, «Introduction: Multicultural Questions,» p. 2.

التي توفر المنافع، وتعزّز من وضع مجموعاتهم»[٢٣٧]. وكذلك لا نتفق مع قول شميت إنَّ سبب تمسك دعاة التعدّدية الثقافية بهذه «الأيديولوجيا الخاطئة»، «يتمثل في شدة اغترابهم عن الثقافة الأوروبية ـ الأمريكية، مما يدفعهم إلى التمسك بذلك المفهوم المَعيب عن المساواة الثقافية»[٢٣٨]. ونتيجة لذلك، نشأت هذه المعتقدات السياسية الليبرالية ما بين الأكاديميين والمثقفين، فضلاً على «مشاعر أخرى من التعاطف والشعور بالذنب تجاه هؤلاء الذين رَأوهُم ضحايا الإقصاء والتمييز والقمع، فَغَدَتِ الجماعات العرقية والنساء بؤرة نشاط ليبرالي في أواخر القرن العشرين»[٢٣٩].

وحقيقة الأمر هي أنَّ هانتنغتون وشميت يُركّزان على عوامل ثانوية ساهمت في امتداد التعدّدية الثقافية وبلوغها النخب الحاكمة، مثل عامل الحسابات السياسية، وتوفير المكاسب المادية للناخبين، أو عامل الاغتراب الثقافي لمفكّري التعدّدية الثقافية، أي شعورهم بعدم الانتماء إلى ثقافاتهم الغربية. ولعَلَّ اعتماد اليمين السياسي لمثل هذا التفسير راجعٌ أصلاً إلى قَلَقهِ الشديد من إمكانية حدوث تغيّرٍ أيديولوجي مُرتَقب لدى النخبة السياسية التي يشكّل اليمين ركنها الأساسي أصلاً. وفي مقابل ذلك، يمكن القول إن التعدّدية الثقافية والمجتمعاتية ونظرية ما بعد الحداثة هي اتجاهات فكرية في الفكر السياسي الليبرالي. فقد نشأت وتبلورت بسبب فشل نموذج الدولة ـ الأمة ومشروعها في التعامل مع الواقع المتنوّع ثقافياً الذي تعيشهُ المجتمعات الغربية، فهي في كل حالاتها لا تزيد على كونها محاولات فكرية رامية إلى التعامل مع هذا الواقع من زاويةٍ جديدة.

وهذا هو ما أكّدَهُ بيتر كيفستو (Peter Kivisto) بالقول إنَّ تلك الاتجاهات الفكرية قد تمخّضت عن «فشل مشروع الدولة ـ الأمة، الذي ركّز اهتمامَهُ على الوحدة والتطابق، أي الهوية الموحّدة، وذلك على حساب التنوّع والتباين. . . . ففي الحين الذي تعمل فيه التعدّدية الثقافية على إضفاء القيمة والأهمية على التنوّع الثقافي، تعمل الدولة ـ الأمة، خلافاً لذلك، بإيلاء التركيز على التجانس»[٢٤٠]. ونتيجة لفشل هذا

---

(٢٣٧) للمزيد من التفاصيل، انظر: هانتغتون، **مَنْ نحن؟: التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ص ١٥١.

(٢٣٨) Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, p. 39.

(٢٣٩) هانتغتون، المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٢٤٠) Peter Kiviso, *Multicultralism in a Global Society* (Oxford: Blackwell Publishing Company, 2002), p. 188.

المشروع الاستيعابي، الذي يُعرف أيضاً باسم نموذج الاستيعاب الأنغلوسكسوني، في أستراليا وكندا والولايات المتحدة، فقد عَمدت مثل هذه الدول تدريجياً إلى تبني «سياسة التعدّدية الثقافية»[٢٤١]، وذلك للتعامل مع تنوّع مجتمعاتها ثقافياً التي يزداد تنوّعها بصورة جدُّ كبيرة، ولا سيما بفعل تأثير الهجرة الدولية. ومن ثم، فإنَّها بموجب هذه السياسة لم تعد تسمح للمهاجرين بالاحتفاظ بمختلف مظاهر موروثهم الثقافي فحسب، بل إنها تُشجعهم على ذلك أيضاً، من أجل أن «يصبح التمتع بالهوية الإثنية أمراً مقبولاً، وحتى طبيعياً، باعتبارِهِ جزءاً لا يمكن فصله من طبيعة الحياة في المجتمع»[٢٤٢].

وفي ضوء كل ما تقدم، يمكن الخُلوص إلى نتيجة مؤداها أنَّ السلطة السياسية التي وَرَثتِ الحكومات الإقطاعية والملكيات المطلقة في أوروبا، قد توصلت إلى إقامة الدولة الحديثة على أساسٍ من الوعي بالتباينات الثقافية بين المركز المهيمن والقابض على القوة، وبين المراكز السلطوية الأخرى.

ولضرورات البقاء واستمرار النمو والتقدم، فقد كان من الطبيعي أن تعمد هذه المراكز إلى فرض الوحدة والانسجام الثقافي داخلياً من خلال القضاء على الاتجاهات التي ترومُ الإفلات من قبضة المركز. وهو ما تم التعبير عنه بالدولة ـ الأمة، وذلك في سبيل تحقيق هدف مركزي هو أن يغدو المركز وأطرافه كُلاً متجانساً وموحداً ثقافياً وسياسياً. ويتم ذلك من خلال التخلّص من الثقافات الأخرى ومؤسساتها التقليدية، سواء على الصعيد الداخلي للدولة أو على صعيدها الخارجي. فتمخّضت عن هذه العملية ردود فعلٍ عكسية من لدن تلك الثقافات

(٢٤١) يُقصد عادةً بمفهوم «سياسات التعدّدية الثقافية» (Multicuturalism Politics)، ذلك الجانب التطبيقي من التعدّدية الثقافية، ويتم اعتمادها منذ بداية سبعينيات القرن العشرين في أستراليا وكندا بصفة رسمية، أما الولايات المتحدة الأمريكية فتعتمدها، ولكن بصيغة ومضامين أخرى. ولهذه السياسات بُعدان رئيسيان: **أولهما** سياسي، يتمثل بتبنّي المصالح الخاصة بالأقليات، وأخذها بنظر الاعتبار حين إصدار القرارات والتشريعات. و**ثانيهما** هو البعد الاقتصادي، ويتجسّد في إحداث التغيّر في البرامج الاقتصادية ذات الصلة بالأقليات، بحيث تكون فرص نيل الوظائف والتعليم قائمةً على أساس عرقي. ومن ثم، فإن هذه السياسة تعمل على توسيع نطاق الاعتراف والدعم العام للأقليات الإثنية الثقافية، بغية مساعدتها في الحفاظ على هوياتها وممارساتها المميّزة، والتعبير عنها بحرية. انظر: Keith Banting and Will Kymlicka, «Multiculturalism and the Welfare State: Setting the Context,» in: Keith Banting and Will Kymlicka, eds., *Multiculturalism and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 1.

انظر أيضاً: تيد روبرت جار، **أقليات في خطر**، ترجمة مجدي عبد الحكيم وسامية الشامي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥)، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٢٤٢) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 44.

تجاه مشروع بناء الدولة ـ الأمة وسياساته عينه. وقد اتخذت ردود الفعل تلك شكل انبعاث عام للهويات الإثنية والقومية والدينية، مما أدخل الدولة ـ الأمة في حالة الأزمة، فضلاً على تأثير الأخيرة في النظم الأخرى التي تتركّب منها الحضارة الغربية التي باتت هي الأخرى تعاني الأزمة والتوتر في علاقات نظمها بعضها بالبعض الآخر.

ويؤكد ذلك حقيقة غدت جليّة، وهي أنَّ الدولة ـ الأمة هي التي أشعرت الأقليات بذواتها الجماعية وتبايناتها الثقافية، سواء تجاه الأكثرية المهيمنة ثقافياً أو تجاه بعضها البعض، إذ إنها، حين تطالب بالحقوق الجماعية أو الخاصة، فهي إنما تدافع بذلك عن خصوصياتها وكياناتها المميّزة، رافضة بذلك أيضاً فكرة الاندماج الكلي في ثقافة الأكثرية المهيمنة.

ومن أجل احتواء هذه الأزمة ومعالجتها، برزت اتجاهات فكرية عدة، لعَلَّ من أكثرها أهمية وتأثيراً هي التعدّدية الثقافية. فهي تعمل على توجيه نقدها تجاه الثقافة الغربية عموماً، والليبرالية الفردية خصوصاً، باعتبار أن الأخيرة بحكم كونها المرجعية الفكرية لهذه الثقافة، فضلاً على نموذج الدولة ـ الأمة، فإنها هي السبب الرئيسي والأهم لهذه الأزمة، بحيث يُحاول كلّ اتجاهٍ منها طرح البديل الأمثل بحسب منظورهِ. وبالرغم من اختلافاتها، إلا أنها تشترك في فكرة البحث عن نموذج ليبرالي مُركَّب يجمعُ ما بين الفردية والجماعية.

إن الظاهرة السياسية هي في التحليل الأخير سلوكٌ إنساني، موضوعهُ أو إطاره هو الحقل السياسي، سواء اتخذ ذلك السلوك شكل عمليةٍ كالثورة، أم شكل تنظيم كالدولة. وعلى هذا الأساس، فإن أزمة نموذج الدولة ـ الأمة ومشروعها، كان السبب الارتكازي في انبعاث ظاهرة الهويات في غالبية الدول الغربية، وذلك لأن المرجعية الفكرية لهذه الدولة دفعتها صوب استيعاب الأقليات بالإكراه، ثم دمجها بالقسر عادةً في الثقافة السائدة للأكثرية. ويبدو أن أزمة هذه الدولة لا تتمثل في وجود الأقليات بذاتها، بل إنها متمثلة في كيفية التعامل مع الأقليات، إذ حتى لو افترضنا جدلاً بأنَّ الاستيعاب القسري قد شمل الجميع، وعلى قدم المساواة، بما في ذلك الأكثرية، فإنَّ ردّ فعل الأقليات لا يكون متساوياً عادة مع ردّ فعل الأكثرية، لأنَّ كل أقلية منها تتمتع أصلاً بذاتٍ جماعية خاصة بها تجعل من شعورها بالظلم والغُبن شعوراً مُضاعَفاً، ومن ثم سيكون ردُّ فعلها متّسماً بقوةٍ مُضاعَفة حين مقارنتها بالأكثرية.

ودليل ذلك أنَّ الأقليات نفسها لم تعد تكتفي في مطالبها بالحقوق الفردية الأساسية، المدنية منها والسياسية، لأنها أصلاً تنظر إلى ذاتها من زاوية التباين والاختلاف الثقافي، سواء تجاه بعضها البعض أو تجاه ثقافة الأكثرية المهيمنة. فالوعي بالتباين والاختلاف هو الذي أبقاها لقرونٍ متتالية محافظةً على هوياتها وثقافاتها المميّزة، وهو الذي يدفعها بصورة متواصلة إلى تركيز اهتمامها على الحقوق الجماعية التي تُعرف أيضاً بالحقوق الخاصة، ثم إن المطالبة بها هي من قبيل الضغوط الهادفة إلى دفع الأكثرية والنخب الحاكمة إلى الاعتراف بها شريكةً مكافئةً للأكثرية في الدولة ـ الأمة.

وبناءً على ذلك، فإنَّ استمرارية انبعاث الهويات تُعدّ أيضاً سبباً رئيسياً دفع تيار التعدّدية الثقافية إلى التبلور، ثم التساؤل عن أسباب هذا الانبعاث، وإمعان الفكر في كيفية التعامل مع الأقليات، وذلك من خلال صياغة مشروع جديد للدولة ـ الأمة، يحافظُ على كيانها من التفتّت وفي الوقت ذاته يساعد الأقليات على الاحتفاظ بهوياتها وخصوصياتها الثقافية. ولذلك، فقد اتسم هذا التيار بنزعتهِ النقدية والتفكيكية الحادة تجاه الثقافة الغربية، فهو يَرومُ من ذلك نقد المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة. ومن ثم، فإنَّهُ إذا اتصف بكونهِ من «الحركات التفكيكية»، بحسب ما يدّعيهِ اليمين الليبرالي، فإنما ذلك لأنهُ يبتغي صياغة تركيبة فكرية جديدة قوامها التوازن ما بين الدولة ـ الأمة والأقليات، من خلال تفكيك الثقافة الغربية ونقدها.

الفصل الثاني

الاتجاهات الليبرالية المعاصرة
وكيفية التعامل مع التنوّع الثقافي

توصلنا في ما سبق إلى أنَّ الدولة، وربما الأشكال الأخرى السابقة عليها، بوصفها الشكل الأكثر تقدُّماً على صعيد التنظيم الاجتماعي، ما هي إلا أداة أوجَدها الإنسان واستخدمها كي تُحيطَ بمجمل غاياتهِ ورُؤاه. وهو ما يستدعي، من أجل فَهمِ تلك الرؤى والغايات، تسليط الضوء على المرجعية الفكرية التي تحكم تحرّكات الدولة وآلياتها. ويعني ذلك، بقدر تعلق الأمر بموضوعنا، فَهمَ طبيعة التغيير الفكري الحاصل في الليبرالية، بوصفها المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة منذ القرن التاسع عشر، بقدر تعلق الأمر بالمشروع الذي تعمل الدولة ـ الأمة على وضعهِ موضع التطبيق.

فمنذ انتهاء الحرب العالمية الثانية في العام ١٩٤٥، والليبرالية تتجهُ صوب التغّير والتكّيف مع مستجدات الظروف الاقتصادية والاجتماعية، حفاظاً على استمرارها واستقرار المجتمعات الغربية. وتبعاً لذلك، فقد تولدت عن الليبرالية عدة اتجاهات جديدة، يُحاول بعضها إضفاء البُعد الجماعي على البناء الفكري لليبرالية إلى جانب بُعدها الفردي. ولعَلَّ من أبرز العوامل الدافعة للأخيرة إلى التكيّف هو التنوّع الثقافي نفسه، وتزايده المُتَسارع في هذه المجتمعات، فضلاً على سعي الهويات الإثنية والقومية والدينية إلى الولوج في عالم السياسة، حيث يُطالِبُ المنتمون إليها بالحقوق الثقافية والسياسية على أساس انتماءاتهم الثقافية، لا باعتبارهم مواطنين وحسب.

لذا، فإنَّ أية معالجة لمشكلة التنوّع الثقافي ستنطوي، ولا شك، على البحث في الليبرالية الحديثة وأُسسها الفكرية، بوصفها المرجع الرئيسي للاتجاهات الليبرالية المعاصرة، إلى جانب تركيز نموذج الدراسة الذي بين أيدينا، أي كيملكا وتياره الفكري، على الليبرالية الحديثة. وفي سياق تناولنا لاتجاهات الليبرالية، سنحاول المقارنة بين طروحاتها وطروحات اليسار الاشتراكي، لما لهذه المقارنة من أهمية في معرفة ملامح الاختلاف الفكري القائم بينهما. وستنصبّ محاولتنا في هذا المجال على الإجابة عن جملة تساؤلات

تتعلق بالكيفية التي يتعامل بها الليبراليون مع التنوّع الثقافي، وهل هم مُجمِعون فعلاً على مثل هذا التعامل أم أنَّ لكل اتجاه منهم أسلوبهُ أو وَصفَتهُ الخاصة؟ ثم ما هو موقفهم الفكري من البديل الذي يطرحهُ تيار التعدّدية الثقافية؟ وهل أن هذا البديل محاولة من لدن الأخيرة لإصلاح البناء الفكري لليبرالية أم أنه محاولة للحلول محل الليبرالية بذاتها؟

أولاً: التصوّرات المتباينة عن التنوّع الثقافي

يمكن القول إنّ التعدّدية الثقافية ليست الاتجاه الوحيد في الفكر الليبرالي المعاصر، بل هي اتجاهٌ فكري من بين عدة اتجاهات فرعية أخرى، تحاول جميعها معالجة مشاكل الحضارة الغربية، ولا سيما تلك الناجمة عن التنوّع الثقافي للمجتمعات الغربية. ونظراً إلى تعدد هذه الاتجاهات، فقد كان من الضروري بمكان تسليط الضوء على أسس الليبرالية الحديثة بادئ ذي بدء، من أجل الوقوف على الأرضية الفكرية لهذه الاتجاهات الليبرالية، ومحاولة تبيان ماهية المشكلة المعاصرة التي تعانيها. وفي الوقت عينه، نحتاج إلى مدخل يساعدنا على تصنيف هذه الاتجاهات وأفكارها، كذلك يُمكّننا من توضيح مدى تقاربها وتفاوتها بعضها بين بعض. ولعَلَّ مدخل اليمين واليسار هو الأكثر جدوىً في تحقيق هذه الغاية.

وبناءً على ذلك، سنحاول في هذا المبحث معالجة الأسس والمبادئ التي ينبغي التعامل بموجبها مع التنوّع الثقافي، وفقاً لآراء وتصوّرات دعاة تلك الاتجاهات، حيث سنسعى أولاً إلى تبيان المواقف الفكرية من التعدّدية الثقافية، بحكم كونها قضية النقاش الرئيسية ما بين التيارات الليبرالية وغير الليبرالية، ثم سنحاول تسليط الضوء على البدائل المطروحة في معالجة مشكلة التنوّع الثقافي. ولعَلَّ من أكثر هذه البدائل بروزاً وإثارة للنقاش في يومنا الراهن هما: فكرة حيادية الدولة، وسياسة الاعتراف العام.

تُعرّف الليبرالية بأنها الإيمان والالتزام بمجموعة السبل والسياسات ذات الهدف المشترك المتمثل في توفير أكبر قدر من الحرية لكُلِّ إنسان[١]، فهي من حيث الأصل تعني الإيمان بأن الناس جميعاً أحرار ومتساوون على نحو طبيعي،

(١) David G. Smith, «Liberalism,» in: David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Science*, 9 vols., 10th ed. (New York: Macmillan Company; Free Press, 1972), p. 276.

دون أن يعني ذلك عدم وجود حدود لتلك الحرية، وأن الناس يجب أن يكونوا متساوين أو يجب أن يعاملوا على قدم المساواة. ومن الناحية التاريخية، فقد تطور الأساس الفكري لليبرالية خلال مرحلة تسوية الحروب الدينية في أوروبا (١٥٦٢ ـ ١٦٤٨)، وذلك عبر التركيز على فكرة التسامح مع اختلاف المعتقدات الدينية، ثم أخذ مضمون التسامح بالاتساع تدريجياً ليشمل مختلف جوانب الاعتقاد لدى الأفراد وأنماط الحياة، فضلاً على الجانب الديني[٢].

وإبّان انهيار النظام الإقطاعي في أوروبا، ونشوء مجتمع السوق الرأسمالي، كانت الليبرالية في مراحلها الأولى عبارةً عن عقيدة سياسية تقف بالضدّ من النزعة الاطلاقية (Absolutism) والامتيازات الإقطاعية، وتعمل على مناصرة الحكومة الدستورية والتمثيلية. ولكن مع حلول القرن الثامن عشر، تطورت هذه العقيدة السياسية بصورة ملحوظة، بحيث شدَّدت على مبدأ «دَعهُ يعمل دَعهُ يمر» (Laissez Faire Laissez Passer)، ورفض أي شكل من أشكال تدخّل الدولة في الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي من حياة الفرد. وقد مثّل ذلك السمة البارزة لليبرالية الكلاسيكية حتى القرن التاسع عشر، إذ منذ أواخر هذا القرن فصاعداً برزت الليبرالية الحديثة التي أخذت تنظر بعين الرضا والاستحسان إلى تدخّل الدولة وإدارتها للاقتصاد، ثم غدا ذلك الفكرة الأكثر بروزاً لليبرالية الاجتماعية في القرن العشرين[٣]، مما يعني أن الليبرالية الكلاسيكية تُركِّزُ في طروحاتها على حرية الفرد وسعادته، وترفض فكرة تدخّل الدولة للحدّ من هذه الحرية. أما الليبرالية الحديثة، فقد عملت على تجديد طروحات الليبرالية الكلاسيكية، وذلك بإيلائها التركيز على حرية الفرد دون رفض فكرة تدخُّل الدولة ما دامت الغاية من التدخُّل متمثلةً في الحفاظ على هذه الحرية[٤].

وفي هذا الإطار، جاءت الليبرالية الحديثة، وهي تولي أهميةً خاصة لحُرية التعبير عن الهوية الشخصية للفرد، ومن ثمّ الإيمان بقدرة البشر على جعل هذا

---

(٢) John Hoffman and Paul Graham, *Introduction to Political Ideologies* (London: Pearson Education Limited, 2006), p. 183.

(٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: Andrew Heywood, *Political Theory: An Introduction*, 3rd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 29-30.

(٤) للمزيد من التفاصيل حول كيفية تطور الليبرالية ومراحلها، انظر: سنكر مشير أحمد، «إشكالية السلطة السياسية في الفكر الليبرالي: دراسة تحليلية،» (رسالة ماجستير غير منشورة، كلية القانون والسياسة، جامعة صلاح الدين، أربيل، ٢٠٠٨)، ص ٤٧ ـ ٤٨، وريان فوت، **النسوية والمواطنة**، ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤)، ص ٧٠ ـ ٧١.

التعبير عن الشخصية الفردية أمراً قَيِّماً لأنفسهم والمجتمع الذي يعيشون فيه، وأخيراً دعم المؤسسات والسياسات العاملة على حماية وانتهاج كُلٍّ من حرية التعبير والإيمان بهذه الحرية[٥].

ثانياً: أُسس الليبرالية الحديثة

تتمثل الليبرالية الحديثة في خمسة أسس جوهرية، هي:

١ ـ الفردية (Individualism)

تتعامل الليبرالية مع الفرد عموماً استناداً إلى أربعة طروحات متلازمة، هي:

أ ـ إن الأشخاص فرادى هم الوحدات الجوهرية التي تحظى بالقيمة الأخلاقية.

ب ـ إن للمجتمع غاية شاملة، وهي تحقيق مصلحة الأفراد، وليس من مصلحة اجتماعية إلا تلك الخاصة بالأفراد.

ج ـ إن رفاهية الفرد تتطلب وجود أُناسٍ قادرين على تحقيق اختياراتهم بأنفسهم حالما يكون في مقدروهم تحقيق ذلك.

د ـ إن الأفراد هم المعنيون دون سواهم بالحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان.

وتبعاً لهذه الطروحات، فإن الفرد هو عبارة عن شخصٍ يُرى من زاوية مجرّدة نسبياً، فهو مفهوم عام ومجرد. وعلى الضدّ من هذا المنظور الليبرالي، ينزعُ المحافظون والاشتراكيون إلى رؤية الفرد من زاوية كونهِ عضواً في جماعة[٦].

ويعني ذلك أن الليبرالية تَفتَرِضُ أن الأفراد يعيشون من حيث الجوهر بصورة منعزلة عن بعضهم البعض، فتغدو بذلك حاجات بعض الأفراد ومصالحهم منفصلة، إن لم تكن متعارضة، مع حاجات ومصالح البعض الآخر. ويشكّل هذا الافتراض نقطة البداية في النظرية الليبرالية، بحيث إنه قد ولَّد لدى الليبراليين تساؤلات رئيسية تدور حولها طروحاتهم السياسية، وهي: ما هي الظروف التي يتفق فيها الأفراد المنعزلون جوهرياً، بحيث يعملون فيها سويةً على

(٥) Smith, «Liberalism,» p. 276.

(٦) Geoffery Thomas, *Introduction to Political Philosophy* (London: Gerald Duckworth and Co. Ltd., 2000), pp. 215-216.

إنشاء مجتمع مدني؟ وما الذي يبرر قيامهم بذلك؟ وكيف يمكن تجنب حدوث الصراع في ما بينهم عندما يقومون بإنشاء المجتمع المدني؟ ويعمل الليبراليون عموماً على الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال نظريات العقد الاجتماعي، التي تبينّ مصالح الأفراد في قيام هذا المجتمع، وتُحدد أيضاً السلطات لهذا المجتمع من أجل القيام بتحقيق تلك المصالح(٧).

فالمجتمع والحالة هذه لا يعمل بالضرورة على تكوين البشر وتشكيلهم، بل البشر هم الذين يحوزون قدرة الاستقلال بذواتهم عن المجتمع بغية تشكيل هوياتهم. ومن ثم، يغدو الفرد قادراً على التخلص من الهوية التي فرضها المجتمع عليه، وقادراً أيضاً على اختيار وصياغة مصيره مستقبلاً على نحو واع. وبذلك أضحى المجتمع مكوّناً من مجموعة من الأشخاص، يسعى كُلٌّ منهم إلى تحقيق مصلحته بمعزل عن غيره. أما الدور الملائم للحكومة في مثل هذه الحال، فيتجسد في منع تصادم مصالح الأفراد بعضها مع البعض الآخر(٨). فالليبرالية الحديثة تؤكِّد من خلال منظورها إلى الفردية أن الإسهامات الفردية في حياة البشر هي التي تحظى بالقيمة الأصلية، بينما لا تكون للمنافع الجماعية من قيمة إلا في حالِ إسهامها في صلاح حياة الفرد(٩).

٢ ـ **الشمولية** (Universalism)

وهي تعني أن الليبرالية تنظر إلى الأفراد ـ كل الأفراد ـ من زاوية كونهم يتسمون بعددٍ من الخصائص العامة، منها أنهم:

أ ـ يتّسمون بالأنانية (Self-interested)، ويُولون أكبر قدرٍ من الاهتمام بالمنفعة الذاتية (Utility).

ب ـ يتميّزون بنُزوعهم الراسخ إلى التنافس والكسب والتملّك.

ج ـ يتسمون على نحو أساسي بكونهم مدفوعين بحافزِ السعي وراء السعادة واجتناب الألم.

---

(٧) Will Kymlicka, *Liberalism Community and Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 14.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٩) جون جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ترجمة أحمد محمود (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٤٦٩.

د ـ يتّصفون بصِفتَي: العقلانية والميل إلى تقرير المصير الذاتي (Self-determining)، بما يجعل منهم أفراداً أحراراً في اختياراتهم، كأن نقول إنهم ذوو إرادة حرة، فضلاً على كونهم مسؤولين عن تصرفاتهم.

هـ ـ يعني كونهم أحراراً ومتساوين أنهم سيلجأون إلى اعتماد العقلانية في اختيار برامج حياتهم(١٠).

يتأسس على مفهوم الشمولية رأيٌ خَلُصَ إليهِ جون غراي (John Gray)، وهو أن الليبرالية لدى عموم الليبراليين تمثل «النظام الأفضل المُتفرِّد في صلاحهِ للبشرية جمعاء»، وذلك بقدر ما يترتب على مفهوم الشمولية من حقوق وواجبات كبيرة الأهمية لعموم البشر بوصفهم بشراً، بغضّ النظر عن تباين الظروف التاريخية والمواريث الثقافية التي يعيشون تحت تأثيرها. فالنظام الليبرالي يغدو بذلك النظام الأمثل للبشر، وإن كل أنظمة الشعوب الأخرى تقاس عبر معرفة مدى تقاربها من ذلك النظام(١١).

٣ ـ التَّحسينية (أو التطورية) (Meliorism)

ضمن نطاق هذا الأساس، بقيت الفرضية الرئيسية لليبرالية متمثلة في أن المجتمع قابلٌ للتحسين والتطوير إلى ما لا نهاية. والملاحظ أن هذه الفرضية من الناحية التاريخية مشتقةٌ أصلاً من آراء النفعية (Utilitarianism). فالكثير من الليبراليين الأوائل كانوا نفعيين، مثل جيرمي بينثام، وجون ستيورات مِل، وخصوصاً تلك المتعلقة منها بفكرة أن تقييم مدى كفاءة أو عدم كفاءة الأنشطة والمؤسسات والمهارات بصورة كلية، إنما يتم اعتماداً على النتائج المتولدة عنها، وذلك عبر التساؤل ما إذا كانت تلك الأنشطة والمؤسسات والمهارات تعمل على إحداث زيادة فعالة في المصالح الخاصة المرغوب فيها أم لا؟ وبالنسبة إلى النفعيين الأوائل، فإن النتائج المعنية كانت تتعلق، بصورة مباشرة، بفكرة تحقيق السعادة، فإذا ما أخفقت أيّة من المؤسسات أو الأنشطة الاجتماعية في زيادة السعادة، فيتوجب حينئذٍ العمل على تعديلها أو استبدالها واعتماد غيرها(١٢). ومن ثم أضحت التحسينية تعني أنه بالرغم من كون المؤسسات البشرية تتسم بالقصور،

---

(١٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: Thomas, *Introduction to Political Philosophy*, pp. 216-217.

(١١) انظر: جراي، المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

(١٢) Thomas, Ibid., pp. 218-219.

إلا أنها قابلة للتطوير والتحسين غير المحدود، وذلك بواسطة الاستخدام الحكيم للعقل النقدي. وهذا يعني أنه، رغم أن أي اتجاهٍ في الليبرالية المعاصرة لا يفترض إمكانية وجود قوانين تاريخية تضمن حتمية التطور البشري، على منوال النظرية الماركسية مثلاً، غير أن ذلك لا يعني أن الليبرالية المعاصرة، عموماً، لا تشتمل على فكرة ما عن التطور والتقدم، مهما كان ضعفها(١٣).

٤ ـ **الحرية** (Liberty or Freedom)

تُعّرف الحرية من ناحيتين:

الناحية **الأولى** بدلالة أنها تعني عدم وجود تهديدٍ ما يحول دون قيام الفرد بما يرغب فيه من أنشطة وممارسات، وهو التعريف السلبي على أية حال.

والناحية **الثانية** بدلالة أنها تعني ذلك الوضع الذي يتحرر فيه الفرد من القوى الاجتماعية والثقافية التي تُرى على أنها تُعيقُ الفرد وتمنعه من تحقيق ذاته بصورة مباشرة، ويعرّف ذلك بالتعريف الإيجابي للحرية(١٤).

ويعدّ المفكر برلين أول من أشار صراحة إلى هذين الجانبين من الحرية في الفكر الليبرالي. فقد عرّف مفهوم «الحرية السلبية» بقوله: «إنني أكون حراً إلى الحدّ الذي لا يتدخل فيه أي إنسان آخر في شؤوني الخاصة. وبذلك تغدو الحرية السياسية متمثلة، بصورة مجردة، في ذلك النطاق الذي يستطيع فيه أي إنسان ممارسة أنشطته دون أن يمنعه الآخرون من ذلك. فإذا تدخل الآخرون في شؤوني وحيل بيني وبين ما أُريد القيام به من نشاط، فإنني عندئذٍ لا أكون حرّاً في الشأن الذي تمّ منعي فيه». أما الحرية الايجابية، فهي «رغبة الفرد في أن يكون سيّد نفسه. فأنا أُريد أن تكون حياتي وقراراتي منوطة بذاتي، لا أن تكون متوقِّفة على قوة خارجية أياً كانت، بمعنى أنني أُريد أن أكون أداةً بيد نفسي وصَنيعَة إرادَتي، لا أن أكون صَنيعَة إرادة الآخرين»(١٥).

---

(١٣) انظر: جراي، المصدر نفسه، ص ٤٣٨.

(١٤) Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 146.

(١٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty,» in: Anthony Quinton, ed., *Political Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1967), pp. 141-152, and Ludwige Von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition*, translated by Ralph Raico, 10th ed. (Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2005), pp. 3-5.

٥ ـ المساواة (Equality)

لقد أدّى تعدّد مصالح الأفراد وتباين مَلَكاتهم، في المنظور الليبرالي، إلى عددٍ من النتائج، ويأتي في مقدمتها عدم المساواة بين الأفراد، إذ غالباً ما يؤدي التمتعُ بإحدى المَلَكات أو بأحد المصالح إلى قيام عدم المساواة في غيرها ما بين الأفراد أنفسهم. ومن ثمّ، فقد غدا الإقرار بتعدّد المصالح، فضلاً على تعدّد المجالات التي قد يُعامل فيها الفرد بصورة متساوية أو غير متساوية، أمراً لا مفّر منه. هذا الإقرار يُعدّ أمراً جوهرياً لفهم التعقيد الحاصل في النقاش الدائر حول المساواة واللامساواة في أوساط الليبراليين. وهو ما دفع بالبعض منهم، مثل هوفمان وغراهام، إلى التساؤل عمّ يتم العمل على اقتسامه وتوزيعه؟ وأيضاً ما هو الشيء الذي نتساوى أو لا نتساوى في حيازته[١٦]؟

وتظلّ ماثلةً في الذهن فكرة أنَّ المساواة لا تعني معاملة كافة الأفراد بصورةٍ متماثلة، بل تعني عادةً التخلّص من نظام التمييز والتفريق واستبدالهِ بنظامٍ لا تمييز فيه. وبذلك، فمن النادر أن يكون المقصود بالمساواة تكافؤَ الفرص في مجال التعليم، على سبيل المثال، الذي يمنح كل شخص القدر نفسه من التعليم، بل المقصود بها في هذا السياق هو التخلّص من بعض العوامل التي تُعيقُ الحصول على التعليم، كالقدرة على دفع أجور الدراسة مثلاً، واعتماد معيار الكفاءة بدلاً من ذلك. ويعني ذلك، في التحليل الأخير، وجوب النظر إلى كافة الناس على أنهم سواسية، دون أن يوحي ذلك بوجود مجالٍ ما يكون فيه الناس جميعاً متماثلين، بحيث يستدعي الأمر أن يُعامل الجميع بشكل متماثل، بل الأحرى أنَّ المساواة ضمن إطار مبدأ العمومية (Universality) إنما هي إجرائية، وتعني أنَّ من الواجب معاملة جميع الأفراد بشكل متساوٍ، رغم كل التباينات القائمة في ما بينهم[١٧].

وبذلك، فإن المساواة في الفكر الليبرالي تشير إلى رفض وجود أي تراتب أخلاقي أو سياسي أو طبيعي ما بين البشر، على النحو الذي يَرى فيه أيُّ ليبرالي النوعَ البشري على أنه جماعة أخلاقية ذات مكانة واحدة[١٨]. فالناس جميعاً

---

(١٦) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Ideologies*, p. 62, and David Thomson, «The Idea of Equality,» in: David Thomson, ed., *Political Ideas* (London: Penguin Books Ltd., 1970), pp. 191-201.

(١٧) Stanley I. Benn, «Equality Moral and Social,» in: Donald M. Brocherts, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 6 vols. 2nd ed. (Detroit, MI: Thomson Gale, 2006), vol. 3, pp. 331-332.

(١٨) جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص ٤٣٨.

لا يتساوون في قدرتهم أو مولدهم أو خلقهم، أي بمعنى أن المساواة من الناحية التطبيقية لا تعني التساوي في الظروف الاقتصادية أو البيولوجية أو الإثنية، وإنما تعني المساواة السياسية، وتحديداً «المساواة في قوة التصويت»(١٩). وقد تولّد هذا المنظور عن المساواة ليكون على الضدّ من الوضع الذي ساد أوروبا قبيل اندلاع الثورة الفرنسية، حيث كان الملوك والإقطاعيون ورجال الدين يحتكرون السلطة والثروات، بينما كانت الأكثرية لا تملك من السلطة شيئاً، وإن أقل القليل الذي امتلكتهُ الأكثرية من الثروات كان وقفاً على مشيئة أولئك الأولين(٢٠).

لذا، تتمثل الغاية الرئيسية من المساواة في المحافظة على السلم الاجتماعي؛ فعلى حدّ تعبير لودفيك فون ميسز (Ludwig Von Mises)، «إن المحافظة على استمرارية السلم هي أقرب إلى المستحيل في مجتمع تتباين فيه حقوق وواجبات الطبقات الاجتماعية، لأن أي إنكار لحقوق قسم من السكان غالباً ما سيؤدي إلى تهيئة الظروف والاستعداد للقيام بمعارضة موحّدة من قبل المحرومين من الامتيازات. وعليه، لا بد من أن تندثر الطبقة المنتفعة من الوجود حتى يفضي الأمر إلى توقف الصراع الموجّه ضدهم. . . ومن ثمّ، فهنالك مساواة واحدة فقط، وهي المساواة أمام القانون، لا المساواة الحقيقية (Real Equality)، إذ ليس في قدرة البشر قاطبةً جعل الناس جميعاً متساوين حقاً، فالناس هم غير متساوين، وسوف يبقون على هذه الحال»(٢١).

وإذا أمعنا النظر في ذلك، سنجد أن مبدأي الحرية والمساواة في الفكر الليبرالي قد يتعارض أحدهما مع الآخر، إذ إن المساواة تعني عموماً النظر إلى كافة الأفراد من زاوية كونهم قُرناء وأكفّاء لا يتمايزون سياسياً من بعضهم البعض. وعلى هذا الأساس، يتم توزيع الموارد في ما بينهم، أي التعامل بالمثل في القوة التصويتية وتوزيع المنافع والموارد، بينما الحرية لا ينصبّ تركيزها على التوزيع وكيفية النظر إلى الفرد، وإنما هي تولي الاهتمام بتَمتُّعِ كل فرد بالقدرة

---

(١٩) للمزيد من التفاصيل، انظر: دليل بيرنز، **المثل السياسية**، ترجمة لويس إسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤)، ص ١٧٥ و١٩١ ـ ١٩٨؛ Thomas, *Introduction to Political Philosophy*, pp. 217-218, and E. F. Carrit, «Liberty and Equality,» in: Quinton, ed., *Political Philosophy*, pp. 133-140.

(٢٠) انظر: بيرنز، المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢١) Von Mises, *Liberalism in the Classical Tradition*, p. 10.

على اتخاذ قرارهِ وحُكمهِ بنفسه دون أن تُمارَس تجاهَهُ أية ضغوط حين اتخاذهِ لقراره، فالحرية تجعل الفرد مُلك نفسه لا مُلك غيره من الأفراد.

وعليه، يتجسّد وجه التنازع بين المساواة والحرية في أن القلة من الأفراد تحوز القدر الأكبر من الحرية بفعل تأثير عامليَ الاقتصاد والسلطة السياسية، اللذَين يتفاوت الأفراد أصلاً في حيازتهما، وهو ما يتعارض مع المساواة التي تقضي أصلاً بفكرة التعامل مع كل فرد على أنه قرين وكُفؤٌ لغيره(٢٢). وتبعاً لذلك، فإن الحفاظ على وضعية المساواة دون تغيير يعني في المقابل تضييق حريات الآخرين ممن يملكون منها الكثير، مقارنة بغيرهم، في اكتساب المنافع. كذلك، فإنَّ المزيد من الحرية تدفع إلى انعتاق المزيد من طاقات الفرد وإمكاناته سعياً إلى تحسين أوضاعه ومعاشه، الأمر الذي يولّد اللامساواة مجدّداً ما بين الأفراد. وفي مقابل ذلك، فإنَّ المساواة تقتضي ثبات الحال، أي ثبات حالة المساواة ما بين الأفراد كافة، وهنا أيضاً يحدث التناقض بين مبدأي المساواة والحرية(٢٣).

هذا التناقض في البناء الفكري لليبرالية تتم معالجته بواسطة مبدأ العدالة، حيث تغدو العدالة في هذا السياق بمثابة أداة لا غاية بذاتها كحال المساواة والحرية، يتم بواسطتها خلق التوازن بين المساواة والحرية والحيلولة دون تنازع إحداهما مع الأخرى. وهو على أية حال سيكون مدار نقاشٍ ومعالجةٍ في المبحث الثاني من هذا الفصل.

يَحدونا إلى مثل هذا القول كون العدالة ـ بوصفها أداة لخلق هذا التوازن ـ إنما تستقي أهميَتَها من الأهمية التي تتمتع بها الحرية والمساواة في الفكر الليبرالي. وهو ما عبّر عنه جان جاك شوفاليه (Jean Jacqes Chevallier) حين اعتبرها بمثابة حاجة أو شهوة تستمِّد قوتها من قوة تطلّع الإنسان إلى المساواة، فعلى حدّ تعبيره «ليست هناك في قلب الإنسان من شهوة أقوى من شهوة المساواة، وليس هناك ما هو أعمّ منها. وإذا كانت الحرية مؤهلة لأن تعطي من وقت إلى آخر «لذّاتٍ سامية» لعدد معينّ من المواطنين، فإن المساواة من جهتها توفر لكل إنسان مُتَعاً صغيرة يومية، باعتبار أن سحرها يُحسّ به في كل لحظة. . . وإذا لم يكن من

---

(٢٢) قارن مع: Benn, «Equality Moral and Social,» p. 336.
وفي هذا المعنى، انظر: غي هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية**، ترجمة هيثم اللمع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢٣) Benn, Ibid., p. 336, and Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, p. 123.

الممكن الحصول عليها في الحرية التي يُرغَب فيها غريزياً، فإنَّ الناس والشعوب يريدونها حتى في ظلّ العبودية. إنهم مستعدون لأن يُعانوا الفقر والعبودية والبربرية، ولكن ليس الأرستقراطية»[٢٤]، أي اللامساواة.

نخلص مما تقدم أن جلَّ اهتمام الليبرالية في بنائها الفكري ينصبّ على الفرد تحديداً دون الجماعة وانتماء الفرد إليها، وكأنَّ المجتمع الذي تتعامل معه الليبرالية مكوَّنٌ من الأفراد فقط، بحيث لا يتم الاهتمام بالجماعة إلا حين تكون ذات نفع بالنسبة إلى الفرد. وتبعاً لذلك، تدور كافة أُسس الليبرالية وتصوّراتها حول محور الفرد. فالشمولية تفترض وجود خصال يتقاسمها سائر البشر فُرادى، والتحسينية قائمة على فكرة قابلية الفرد على استخدام العقل النقدي في تطوير المجتمع. ولا تشذّ الحرية والمساواة عن ذلك، بل إنَّ شوفاليه جعلها من قبيل «الشهوة» و«الغريزة» الراسخة في كل إنسان. ونظراً إلى هذا البناء الفكري الذي يُعلي من مقام الفرد على الجماعة، باتت الحقوق والحريات بالنتيجة حقوقاً وحريات فردية لا جماعية، أي لا يتم فيها الأخذ بالحسبان لون الفرد وانتمائه الثقافي، لأن الأخذ بذلك يفضي إلى قيام اللامساواة ما بين أفراد المجتمع.

هذا البناء المشترك الذي يتقاسمه دعاة الليبرالية الحديثة عموماً منذ القرن التاسع عشر لم يستقرّ على حاله، بل بدأ التغيير يصيبه منذ سبعينيات القرن العشرين، وذلك بفعل بروز نظريات ما بعد الحداثة، وحدوث تغيير نوعي في التركيبة الثقافية والديمغرافية للمجتمعات الغربية. وبحكم التنوّع الكبير في الاتجاهات المعاصرة لليبرالية، فإنَّ مثل هذا الأمر يستوجب اعتماد مدخل اليمين واليسار بغية تصنيفها وتوضيح طروحاتها، وذلك استناداً إلى مدى قربها وبعدها من هذا البناء الفكري المشترك.

ثالثاً: الاتجاهات الليبرالية المعاصرة ومدخل اليمين واليسار

تعود جذور استخدام مفاهيم: اليسار، والوسط، واليمين، في التحليل السياسي والاجتماعي للمجتمعات الحديثة، إلى عهد الجمهورية الفرنسية الأولى في القرن الثامن عشر، وتحديداً بين عامي ١٧٩٢ و١٧٩٩. فقد وُصِفَ اليسار بالدعوة إلى الإصلاح الاجتماعي والمساواة، أما اليمين فقد جسّد التوجّه الأرستقراطي

(٢٤) جان جاك شوفاليه، **تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٧٧.

والمحافظ[٢٥]. ثم توسع نطاق استخدام هذه المفاهيم مع قيام الأحزاب السياسية، فأصبح المؤيدون للحكومة القائمة يُعرَفون باليمين، بينما المعارضون لها يُسمّون باليسار، أما الوسط فهو يمثل عموماً الاتجاه المُهادِن. فإذا انحاز قسمٌ من عناصره إلى أحد الجانبين عُرِف بالوسط اليميني أو الوسط اليساري، أي يسار الوسط أو يمين الوسط، تمييزاً لهما من اليسار المتطرف واليمين المتطرف على التوالي. وقد شمل هذا التقسيم المذاهب السياسية أيضاً، على المنوال نفسه[٢٦].

غير أنَّ هذا التصنيف العام تطور مع ولادة الاشتراكية العلمية، وخصوصاً في أواسط القرن التاسع عشر، إذ أضحى اليسار متمثلاً في الاشتراكيين عموماً على اختلاف توجهاتهم الفكرية، بينما اليمين غدا شاملاً القوى السياسية الرافضة للتغيير. فوفقاً لتعبير غيدنز: «جاء ميلاد الاشتراكية نتيجة تحلل النظام القديم تماماً كما نشأت النزعة المحافظة من محاولةِ حمايتهِ. وقد ظلت الاشتراكية على مدى قرنين من الزمان، ومنذ ذلك الحين، حاملةً معيار (التقدمية)، أي الفكرة القائلة إنَّ هناك اتجاهاً للتاريخ، وإنَّ أنواعاً ملائمة من التدخل السياسي يمكنها أن تساعدنا على تحديد مسار التاريخ، بل أن تُعجِّل بمسيرته»[٢٧].

وقد شهدت هذه التقسيمات مجدّداً المزيد من التغيير والتجديد، حيث ظهرت داخل الجناحين اليميني واليساري عموماً اتجاهات عدة، سعت منذ فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى إحداث التجديد في البناء الفكري الأساسي لكُلٍّ منهما، مما أفضى إلى شيوع مفهومي اليمين الجديد (New Right) واليسار الجديد (New Left).

فاليمين الجديد هو امتداد للنزعة المحافظة، ولم يَحِد كثيراً عن طروحاته، إذ إنه لا يسعى إلى التقليل من كافة مظاهر تدخّل الدولة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، بل إنه يُميِّزُ بين نوعين من التدخل، أحدهما مرفوض من قبله، والآخر ينظر إليه بعين الاستحسان. فـ **الأول** يتمثل بتدخّل الدولة في النشاط

---

(٢٥) سبب هذه التسميات هو أن نواب «الجمعية الوطنية الفرنسية» كانوا يجلسون آنئذ طبقاً لآرائهم السياسية على شكل نصف دائرة مستمرة، وتبدأ بأكثر الأعضاء تطرفاً ودعوة إلى المساواة في اليسار، إلى أكثرهم اعتدالاً ونزعة أرستقراطية في اليمين. انظر: سيمور مارتن ليبست، **رجل السياسة: الأسس الاجتماعية للسياسة**، ترجمة خيري حماد [وآخرون] (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٠)، ص ٦٦.

(٢٦) للمزيد من التفاصيل، انظر: عبد الوهاب الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ٦ ج، ط ٤ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ٤١١ ـ ٤١٢.

(٢٧) أنطوني جيدنز، **بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية**، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ ٢٨٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢)، ص ٨١ و٨٤.

الاقتصادي، وذلك في صورة التخطيط المركزي الشامل أو نظام الحكم الشمولي، وهو ما يرفضه اليمين الجديد. أما النوع **الثاني** من التدخل، فيتمثل في تشديد قبضة الدولة في ما يَخصّ الحفاظ على القانون والنظام، وغرس المُثل العليا القومية والتسلّح(٢٨). كما يتسم المحافظون عموماً بخاصية مشتركة بناءً على منظور غيدنز، وهو أن الكثير منهم حتى يومنا الراهن «يرون الدين دعامةً أساسية لنظرتهم إلى العالم وإن كَفَّ بعضهم عن القول إن النظام الاجتماعي ذاته تدبيرٌ إلهي»(٢٩).

أما اليسار الجديد، فهو في الأصل حركة ماركسية مُحدَثة وانتقائية، نشأت في الولايات المتحدة الأمريكية، في أواخر خمسينيات القرن العشرين، في أوساط الأكاديميين والطلبة الجامعيين. ويؤكد اليسار الجديد الحقوق المدنية والعمل النقابي وتوسيع نطاق الديمقراطية، وفي الوقت عينه يعارض النظام الاجتماعي التقليدي في الدول الرأسمالية الذي يتسم بالتفاوتات الاجتماعية الشديدة والتمييز العنصري، فضلاً على معارضته لرأسمالية الدولة(٣٠). وقد تطور اليسار الجديد بصورة جدّ كبيرة في أمريكا اللاتينية منذ تسعينيات القرن العشرين، حتى كاد المفهوم يكون لصيقاً بدول أمريكا اللاتينية. وقد تمخّض ذلك عن تطور العلاقة بين منظمات السكان الأصليين والأحزاب والنقابات اليسارية، حيث تحالف الطرفان على أساسٍ من إعادة توزيع الموارد الاقتصادية لصالح المحرومين، ومنح السكان الأصليين حقوقهم الثقافية، وكذلك معارضة طروحات الليبرالية الجديدة التي ينتهجها اليمين الجديد عملياً(٣١).

---

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦ و٦٨. ويُعدّ مفهوم الليبرالية الجديدة (Neoliberalism) خير تسمية لأفكار اليمين الجديد في الولايات المتحدة، ويعدّ هاييك (F. A. Hayek) المفكر الرائد لهذا الاتجاه. ويذهب الليبراليون الجدد إلى أن المشروع الرأسمالي ليس مصدر مشكلات الحضارة الغربية، وإنما العكس تماماً، «إنه جوهر ولُبُّ كل ما هو جيد وصالح فيها». فالسوق هو الضامن الرئيسي للحرية الفردية والتضامن الاجتماعي. ومن جهة أخرى، فهم يرون أن النزعة الفردية هي مفتاح نجاح الديمقراطية في ظل دولة الحدّ الأدنى من التدخّل. انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٥، وجراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص ٤٢٠ ـ ٤٢١.

(٢٩) انظر: جيدنز، **بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية**، ص ٥٥ و٧٤ ـ ٧٧، وانظر أيضاً: مايكل بارنتي، **ديموقراطية للقّلة**، ترجمة حصة المنيف (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٦٨ ـ ٧٣، وإرفنغ كرستول، «قناعة المحافظة الجديدة: ماذا كانت وكيف أصبحت؟،» في: إروِن سلزر، محرّر، **المحافظون الجُدد**، ترجمة فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥)، ص ٥٩ ـ ٦٥.

(٣٠) للمزيد من التفاصيل، انظر: الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ج ٧، ص ٤١٢ ـ ٤١٣.

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Keith Bantingc and Will Kymlicka, eds., *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 284-290.

ويمكن حصر أسباب هذا التحالف الفكري والسياسي في سببين رئيسيين وخاصَّين بطبيعة الوضع في أمريكا اللاتينية:

السبب **الأول** يتجسّد في أن السكان الأصليين هم أقليات صغيرة الحجم في معظم الدول الصناعية المتقدمة، بينما هم يشكّلون أقليات كبيرة الحجم في أمريكا اللاتينية تتراوح نسبتهم فيها بين ١٠ بالمئة و٤٠ بالمئة من إجمالي عدد السكان، بل إنهم يشكّلون الأكثرية في بعض هذه الدول، مثل بوليفيا وغواتيمالا. ثم إن أكثر من نصف سكان أمريكا اللاتينية هم من الفقراء، بحيث تميل مستويات الفقر إلى الارتفاع الملحوظ في الدول التي تضم نسباً أكبر من السكان الأصليين.

والسبب **الثاني** هو أن الدول الصناعية المتقدمة تتسم بخاصية اتساع طبقتها الوسطى، التي لا بد ابتداءً من إقناعها بفكرة إعادة توزيع الدخل وتحويله إلى الأقليات الفقيرة، والصغيرة الحجم، بينما الفقراء هم الذين يشكّلون الأكثرية في أمريكا اللاتينية، وبالتالي فإن هذه الأكثرية هي التي ستستفيد من سياسة إعادة التوزيع واعتماد الحقوق الجماعية. وبذلك، فإن السكان الأصليين يتقاسمون مصالح طبقية واضحة مع الفقراء من السكان غير الأصليين الذين تتركّب منهم التنظيمات اليسارية[٣٢].

وفي ضوء الكلام المتقدم ذِكرهُ، فإن الولوج إلى الليبرالية الحديثة من مدخل اليمين واليسار، يكشف لنا عن فكرة كون اتفاق الليبراليين عموماً على الأسس الفكرية لليبرالية لم يمنعهم من التباين والاختلاف فكرياً حول تلك الأسس عينها. فالليبراليون ينقسمون عموماً إلى اتجاهين رئيسيين:

الاتجاه **الأول** هو الليبرالية الفردية التي تمثل الاتجاه الأصلي لليبرالية. واستناداً إلى تصنيف مايكل ساندل، فإن هذا الاتجاه يجسّد اليمين الليبرالي، ومن أهم دعاته كل من روبرت نوزيك (Robert Nozick)، وديفيد غوثير (David Gauthier). ويشدّد هذا الجناح على قُدسية حقوق الملكية الخاصة، ويعارض قيام الدولة بإعادة توزيع الموارد الاقتصادية بأي شكل من الأشكال.

أما الاتجاه **الثاني**، فيتجسّد في اليسار الليبرالي المعروف باسم «المُساواتية الليبرالية» (Liberal Egalitarianism)، ومن أبرز دُعاته راولز، ورونالد دوركين

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

(Ronald Dworkin)، وأكريمان. ويؤكد هذا الجناح ضرورة معالجة التفاوتات التي لا يَدَ للإنسان في نشوئها، ويؤمن بأنَّ من الأولوية الأخلاقية العمل لصالح الأقلِ انتفاعاً (Least Well-off) من أفراد المجتمع(٣٣).

ويؤكد ذلك بدوره أنَّ المُساواتيين يعتقدون على نحوٍ عام بنوع معيّن من المساواة يتمثل، بحسب والزر، بالمساواة في المكانة السياسية، «وهي مكانةٌ تعكس سياسة اليسار العلماني غير الماركسي، التي يسعى أنصارها إلى تحقيق مساواةٍ أكبر سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. . . إذ إن هدفهم الارتكازي هو تحقيق أكبر قدر من المساواة، وليس المساواة التامة (Perfect Equality). ولا يعتقد أنصارها عموماً أن عملية تحقيق هذا الهدف ستكون عمليةً سهلة وخاليةً من التنافس والصراع، أو أن النجاح الجزئي في هذه العملية سيُفضي بالضرورة إلى قيام مجتمع موحَّد أخلاقياً، بل يعتقدون في مقابل ذلك أن مواطني الدولة الحُرّة والديمقراطية يمتلكون رُؤىً متنوعة ومتناقضة عن الخير، ومن ثمّ سوف يعملون على اعتماد الحرية التي يتمتعون بها من أجل تحقيق أهداف متنوعة ومتناقضة»(٣٤).

هذا الجناح الليبرالي اليساري يحمل أسماءً متباينة في أوروبا وأمريكا الشمالية، إذ يُدعى أنصاره في إيطاليا بـ «اليساريين الديمقراطيين»، ومنهم كارلو روسيلي (Carlo Rosselli). أما في شمال ووسط أوروبا، فيطلق على هذا الجناح تسمية «الديمقراطية الاجتماعية»، ومن أنصارها إدوارد بيرنشتاين (Edward Bernstein). وفي بريطانيا، نجد أن سياسات حكومة حزب العمال تعبّر عن هذا الاتجاه الفكري، ومن أبرز مؤيديها كلّ من هوبهاوس، ومارشال، وتاويني (R. H. Tawney)، بينما يُطلق عليه في أمريكا الشمالية اسم «المساواتية الليبرالية»، ومن أبرز روادها راولز، ودوركين. والملاحظ أن تباين هذه التسميات إنما يعكس اختلاف البيئات التي ولد فيها هذا التصوّر عن المساواة، وليس الاختلاف الفكري بذاته. فتسمية «المساواة الليبرالية» في الولايات المتحدة، مثلاً، إنما تعكس الرُهاب التاريخي من أي شيء يمتّ بصلةٍ إلى الاشتراكية، مما دفع الكتّاب المساواتيين فيها إلى التعريف

(٣٣) Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 328.

(٣٤) الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ص ١٧٢، وMichael Walzer, «Equality and Civil Society,» in: Simon Chambers and Will Kymlicka, eds., *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 34.

عن أنفسهم بالليبراليين بدلاً من تسمية «الاشتراكيين ذوي القناعات الليبرالية»، كما يذهب إلى ذلك والزر، أحدُ هؤلاء المساواتيين[٣٥].

وتتفاوت قوة جناحي الليبرالية هذين في أوروبا والولايات المتحدة. ففي الأخيرة يُهيمن اليمين الليبرالي على صناعة القرار السياسي والبنية الاقتصادية للدولة. وآية ذلك اتسام أمريكا بأعلى مستويات عدم المساواة، وبصورة متزايدة الحدّة ما بين مواطنيها مقارنةً بالديمقراطيات الغربية الأخرى، وتميّزها كذلك بأقل مستويات إعادة توزيع الموارد الاقتصادية التي هي في انحدارٍ متزايد. هذه المحصّلة متولدة عن نفوذ يمين الليبرالية في أمريكا وهيمنته. أما يسار الليبرالية في أمريكا، فبالرغم من الأخذ ببعض طروحاته، إلا أنه يبقى مجرد صرخةٍ في واد. وترجع هيمنة اليمين الليبرالي إلى تحالفه الوثيق مع الاتجاهات اليمينية غير الليبرالية، وتحديداً «الأصولية المسيحية»[٣٦]، كذلك بسبب شيوع الداروينية الاجتماعية (Social Darwinism) في المجتمع. فالكثير من الأمريكيين لا يُجلّون النجاح وحسب، وإنما يزدرون الفشل أيضاً. وتبعاً لذلك، فهم يُكنّون التقدير لأولئك الذين يَقهَرون ظروفهم، وفي الوقت ذاته يَمقُتون، بل حتى يخافون أولئك الذين لا يستطيعون فعل ذلك. فهذا التوجّه الفكري السائد اجتماعياً يتناقض بوضوح مع مبدأ المساواتية الليبرالية القائل إنه ليس من اللزوم أن يتغلّب الناس على ظروفهم، وإنما ينبغي أن تكون ظروفهم متساوية بُغية نجاح الفرد في حياته[٣٧].

وعلى خلاف حالة الولايات المتحدة، فإنَّ اليسار الليبرالي هو الأكثر فاعليةً في أوروبا، بحيث إنَّ المساواتية الليبرالية ألهَمَت حكومات الكثير من الدول الأوروبية بانتهاج سياسات ناجحة لتعزيز كلّ من القيم المدنية والهويات

(٣٥) Walzer, Ibid., pp. 34-35.

(٣٦) تعرف الأصولية المسيحية أيضاً بتسمية «الحركة الأصولية» (Fundamentalism Movement)، وهي في الأصل حركة دينية بروتستانتية متشدّدة، تم إرساء ركائزها الفكرية في الولايات المتحدة، حيث يستند بناؤها الفكري على عصمة الكتاب المقدس بعهدَيه، ولا سيما المتصل منه بعودة المسيح ثانية، وقيام مملكة إسرائيل، وحُكمهِ العالم لألف عام، ولكي يَتحقَّق ذلك، فإنه يتطلب تهيئة وإعداد العالم قبيل مَقدَمهِ الثاني. لمزيد من التفاصيل حول مدى شيوع الظاهرة الدينية عموماً في الغرب وبواعث ذلك، انظر: حسام الدين علي مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢)، ص ٢٤١ ـ ٢٥٠.

(٣٧) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 340 and 342.

المجتمعية. كذلك، ساعدتها عموماً في إدامة مستويات أعلى من المشاركة السياسية، بل حتى تحقيق مستويات أعلى من الرضا الشعبي في مستوى المشاركة عينها مقارنةً بالولايات المتحدة. وهو ما يَشي بالقول إن هناك شكلاً من أشكال العلاقة بين انتشار المساواتية الليبرالية والتسامح مع نوع معيّن من التعدّدية، وسنعمل على معالجته في المبحث التالي. لكن ما يمكن قولهُ في هذا الخصوص هو أنَّ المساواتية الليبرالية هي الاتجاه العام لليبرالية المعاصرة بعامة، والليبرالية الاجتماعية بخاصة، وأنَّ المساواتية الليبرالية كلما كانت أكبر تأثيراً في دولةٍ ما، زاد الاحتمال بأن يكون لدى المواطنين شعور أقوى بالهوية القومية، كما تزداد فعالية السياسات المحلية، فضلاً على تصاعد احتمالية الاعتراف بالهويات الثقافية للأقليات[٣٨].

وفي ظلّ الكلام المتقدم بيانه، يمكن توضيح طروحات الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وذلك من خلال ثلاثة محاور رئيسية يدور حولها النقاش والاختلاف.

١ ـ التعدّدية الثقافية بوصفها قضية النقاش

في سياق تبيان المواقف الفكرية من التعدّدية الثقافية، لا بد أول الأمر من تبيان موضوع التعدّدية الثقافية بذاته، ووفقاً لمنظور أنصارها. فالتعدّدية الثقافية التي نشأت وتطورت في الغرب، كما يذهب كيملكا، ليست مقتصرة على قضية الاعتراف الرمزي أو سياسة الهوية تجاه الأقليات، بل إنها تتعامل أيضاً مع قضيتَي السلطة وتوزيع الموارد. ويبدو ذلك جلياً بشكل خاص في منظورها عن التعامل مع الأقليات القومية والسكان الأصليين، إذ تشدّد التعدّدية الثقافية على وجوب قيام «الدولة بإعادة هيكلة بُنيانها، وذلك بخلق وحدات سياسية جديدة تُمكِّنُ الأقليات من ممارسة استقلالها الذاتي»[٣٩].

فالموضوع الرئيسي للتعدّدية الثقافية، إذن، هو الأقليات الثقافية وقضية اقتسامها للسلطة السياسية والموارد الاقتصادية مع الأكثرية المهيمنة، الأمر الذي يقتضي بدوره فهم المراد بالثقافة لدى دُعاة هذا الاتجاه الفكري، ومن ثم رؤيتهم للتنوّع الثقافي، حتى نتمكن من فَهْمِ واستيعاب وجهات نظر اليسار

(٣٨) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤١ ـ ٣٤٢.

(٣٩) Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 80.

واليمين ذات الصلة، كذلك معرفة جوانب التباين والاختلاف ما بين هذه الاتجاهات عموماً.

تعني الثقافة، وفقاً لأنصار التعددية الثقافية، مثل باريخ، جُملةَ المعتقدات والآراء التي يشكّلها البشر حول معنى وأهمية الحياة الإنسانية بكل ما تشتمل عليها الأخيرة من أنشطةٍ وعلاقات، وهي تعمل بدورها على تشكيل مجموعة ممارساتٍ يبني البشر على أساسها ويُنظّمون من خلالها حياتهم الفردية والجماعية، أي بعبارة أخرى «إن الثقافة هي طريقة فَهم الحياة الإنسانية وتنظيمها»(٤٠).

واتساقاً مع منظور باريخ، يعمد كيملكا إلى استخدام مفردة «الثقافة» على نحو أكثر تحديداً، فيجعلها رَديفةً لمفردتي «الأمة» و«الشعب»، بحيث إنه يعني بالثقافة «وجود مجتمع مندمج ومتكامل مؤسساتياً تقريباً، ويقطن إقليماً أو منطقة معينة، ويتقاسم أعضاؤه لغة وتاريخاً مُميزَين». وتبعاً لذلك، تغدو الدولة متنوعة ثقافياً إذا انتمى أعضاؤها إلى أمم متباينة، فتكون الدولة بذلك دولةً متعدّدة القومية، أو كان أعضاؤها أصلاً مهاجرين من أمم أخرى، فتصبح الدولة بذلك دولةً متعدّدة الإثنية (Polyethnic State)(٤١).

وتأسيساً على ذلك، يُشدد دعاة التعدّدية الثقافية على وجوب التعامل مع تنوّع الجماعات الثقافية باعتباره حقيقة واقعة. وباعث هذا الوجوب يكمن في «خاصية دوام القوة التي يتسم بها الولاء والارتباط بالجماعة، كذلك في خاصية الاستمرارية (Durability) التي تتميز بها الجماعات الإثنية والثقافية»، وفقاً لرأي جاكوب ليفي (Jacob Levy)، وذلك لأن الهويات الإثنية الثقافية تجعل الناس يشعرون بكينونتهم وبشدّة، بحيث تغدو هذه الهويات دائمة وغير قابلة للتغيير في معظم الأحيان. ولذلك، نرى الأفراد يجتمعون ويتآزرون مع أتباع ديانتهم، ويسعون إلى بناء علاقات وطيدة مع الذين ينطقون بلغتهم الأصلية المشتركة، ويُساندون من يَرونَهم أقرباءً لهم (As Kins) ضِدَّ من يعتبرونهم غُرباءً عنهم (As Strangers). «فمثل هذه المشاعر التي تتكرّر باستمرار، وعلى نحو واسع

---

(٤٠) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 2-3 and 142-143.

(٤١) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 18.

حول مفهوم الثقافة، انظر: حسين مؤنس، **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، عالم المعرفة؛ ٢٣٧، ط ٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨)، ص ٣٢٢ ـ ٣٣٥.

النطاق، تساعد في بروز عالم من الولاء الإثني والثقافي والقومي»[٤٢].

وتبعاً لهذا المنظور، توفر الثقافة منافع عدة لأعضائها، إذ نجد من جهة أنَّ كل ثقافة توفر البيئة الملائمة التي يتمكّن فيها الأفراد من ممارسة حرياتهم واختيار فرصهم في الحياة. ومن ثم، تتباين الخيارات المتاحة للفرد من ثقافة إلى أخرى، حيث إن كُلاً من نوعية خيارات الفرد ونطاقها سوف تختلف باختلاف بيئة الفرد وتنشئتهِ الثقافية. فالأفراد الأحرار ينبغي أن يكونوا قادرين على أن يُقرِّروا لأنفسهم الكيفية التي يريدون العيش بموجبها، وذلك ضمن نطاق تلك الخيارات المتاحة أمامهم. ولكن نطاق الخيارات المتاحة لفرد ما ـ أي بيئة الاختيار (Context of Choice) ـ تكون مُقرَّرةً سلفاً بفعل الثقافة نفسها. ولذلك تُفهَمُ الثقافة على أنها شاملة، وأنها أيضاً البيئة التي تمارس فيها حرية الاختيار الفردية[٤٣].

ومن جهة ثانية، هناك منفعة اجتماعية أخرى توفرها الثقافة، وهي احترام الذات، وتعني الإحساس الذي يجعل من طريقة المرء في الحياة طريقةً تستحق عناء الممارسة والاستمرار، إذ بغياب شعور المرء باحترام الذات تغدو أنشطته وخياراته في الحياة بلا غاية ولا طائل. فاحترام الذات، بناءً على هذا المنظور، هو شرط ضروري لجعل أنشطة الفرد في حياته أنشطةً غائية، وبالتالي فإن غياب هذا الشرط يؤدي إلى جعل خيارات الناس ـ أي حريتهم ـ خيارات عديمة القيمة[٤٤].

وبناء على ما تقدم، سنعمل على تبيان موقف اليسار، ثم موقف اليمين، من التعدّدية الثقافية وطروحاتها تلك على النحو الآتي:

أ ـ موقف اليسار

يتوزّع الموقف الفكري لليسار بدوره على اتجاهين رئيسيين: الاتجاه **الأول** هو اليسار الليبرالي، ولا سيما الاتجاه المجتمعاتي، ومن أبرز دعاته ساندل. فهو يتفق مع أنصار التعدّدية الثقافية في أن «الجماعة لا تُعبِّرُ عمّا يتمتع به أعضاؤها

(٤٢) Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 5-6.

(٤٣) Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 41, and Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 156-157.

(٤٤) Gutmann, Ibid., p. 42.

بكونهم شركاء في المواطنة، بل هي تعبيرٌ عن ماهيتهم، إذ إنَّ الجماعة ليست عبارة عن علاقة يختارها أعضاء الجماعة بمحض إرادتهم، كما هو الحال في التجمّعات الطوعية، بل إنها تجسيدٌ للرابطة التي يكتشفون أنها تجمعهم وتَشُدُّ بعضهم إلى بعض. فهي بذلك ليست مجرد خاصية، بل إنها المُكوِّن الذي يتم بموجبه إنشاء وبلورة الهوية التي يحملونها. وباعث ذلك هو أنَّ الذات إنما تتكون بواسطة غاياتها. فهي لا تنشأ عن الاختيار، بل تنشأ عن التأمل والتفكير في الذات، وأن المعرفة أو البحث عن الحقيقة، بالتالي، يعدّ أمراً خاضعاً للغاية المرجوة من فهم ومعرفة الذات. وعلى هذا الأساس، يغدو بالإمكان النظر إلى التنظيم الاجتماعي من زاوية كونه محاولةً رامية إلى خلق الفرص أمام البشر بغية اختيار ما اكتشفوه في ذواتهم والعالم المحيط بهم، ومن ثم إقناع الآخرين بأهميته وقيمته[٤٥].

أما الاتجاه **الثاني** فهو اليسار الاشتراكي، ويكاد أنصاره يرفضون نظرية التعدّدية الثقافية جملةً وتفصيلاً. فوفقاً للباحث البريطاني كينان مالك (Kenan Malik)، ليست المشكلة في القبول بالتعدّدية عموماً، أو التعددية الثقافية خصوصاً، «بل المشكلة ببساطة تتجسّد في اللامساواة، ذلك لأن القبول بالتعددية هو في جوهره إقرار بحتمية اللامساواة ورسوخها. . . ولا يعني ذلك أننا نرفض القبول بالتعددية، أي بمعنى رفض ذلك المجتمع الذي يتمتع فيه الجميع بالحق في حرية التعبير، سياسياً وثقافياً ودينياً، بل إن ما نخشاه هو التحيُّز والتعصب»، وذلك على اعتبارٍ مَفادُهُ أنه في مجتمع المساواة فقط يمكن للاختلاف والتمايز أن يكونا ذوي قيمة، لأن في هذا المجتمع دون سواه يتم اختيار الاختلاف والتمايز بكل حرية. أما في مجتمع اللامساواة، كالذي يعيشه الناس اليوم، فإن ممارسة الاختلاف تعني العمل على ترسيخ التفاوتات. ففي المجتمع الأول يتمتع المواطنون بكامل الحرية في ممارسة قيمهم المتباينة وأنماط حياتهم المختلفة ضمن نطاق مجال حياتهم الخاصة، أما المجال العام فيتم فيه التعامل مع المواطنين على أساس أنهم متساوون سياسياً أياً كانت معتقداتهم الخاصة[٤٦]، بينما النقيض من ذلك هو مجتمع اللامساواة، أي مجتمع التعدّدية

---

(٤٥) United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World* (New York: UNDP, 2004), p. 17, and Colin Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory* (London: Sage publication, 2004), pp. 101-102.

(٤٦) Kenan Malik, «Equal vs. Plural?,» pp. 6-7, <http://www.kenanmalik.com>.

الثقافية، وفي إطاره «يصبحُ الحق في ممارسة دين ما، والتكلّم بلغةٍ ما، وتبني وممارسة ثقافية ما، بمثابة مصلحة عامة بدلاً من النظر إليها على أنها حرية شخصية، إذ تطالب شتى الجماعات بإضفاء الصفة المؤسساتية على اختلافاتها وتمايزاتها، وذلك بجعلها جزءاً لا يتجزأ من المجال العام. ولن يفضي ذلك إلا إلى تحقيق المزيد من اللامساواة والتسويغ في الوقت نفسه لعدم المساواة (Rationalization of Inequality) ما بين الأفراد[٤٧].

بعبارةٍ أخرى، يرفض مالك التعدّدية الثقافية بدعوى أنها تؤدي عملياً إلى اللامساواة، بحيث إن العمل بالتعدّدية الثقافية يقود إلى تضييق الحرية الشخصية لصالح المساواة بين الجماعات، وعبر منح الأخيرة مزيداً من الحقوق والحريات في ممارسة ثقافاتها، أي مأسسة التباينات الثقافية بتحويلها من المجال الخاص إلى المجال العام، ومن ثمّ اتخاذ هذا المجتمع للشكل الطائفي، بحيث يقوم على أساس المُحاصَصة في توزيع الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية، بناءً على مختلف الانتماءات الثقافية لأفراد هذا المجتمع.

وربما لا يختلف آرون كوندناني (Arun Kundnani) مع هذا الرأي. فهو لا يرى في التعدّدية الثقافية سوى كونها «أيديولوجيا محافظة تَستهدِفُ الحفاظ على استمرارية الوضع الراهن دون تغيير، وتقف بالضدّ من الرغبة الحقيقية في التقدم نحو الأمام»، أي بمعنى أنَّ بامكان التعدّدية الثقافية أن تصبح آليةً فعالة بيد الدولة للسيطرة على التقسيمات الطبقية المُعَرقَنة والعمل على إدامتها[٤٨]، كما أنَّ التعدّدية الثقافية ما هي إلا أداة جديدة بيد الطبقة البرجوازية ودولتها، بحيث تعملُ بواسطتها على ترسيخ التفاوتات الطبقية والعرقية بغية إدامتها.

واتساقاً مع هذا المنظور، يؤكد اليسار الاشتراكي أن دعاة التعدّدية الثقافية فشِلوا في إدراك عدة حقائق أساسية بخصوص العلاقات الطبقية، تتجسد في أن العلاقات الطبقية توجد وحسب ضمن نطاق بنية اللامساواة في المجتمع، كما أن جميع أشكال الاضطهاد الاجتماعي مرتبطة بشكلٍ وثيق الصلة بالطبقة، وذلك ضمن إطار علاقات السلطة، كذلك تتزايد التباينات داخل كل جماعة هي الأخرى طبقاً لمجالات أو محاور التباين والانقسام،

---

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٨) Antonia Darder and Rodolfo D. Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism* (New York: New York University Press, 2004), p. 19.

المتمثلة في: الجنس، والسنّ، والمنطقة، والطبقة، والثروة، وغيرها(٤٩).

وتفسير هذا «الفشل» نجده عند راسل جاكوبي (Russel Jacoby)، الذي يذهب إلى أن القائلين بالتعدّدية الثقافية ينظرون إلى الثقافة وحدها، ولا يكادون يُلقون بالاً للحاجات والشؤون الاقتصادية. فإذا أمعنا النظر في البنية الاقتصادية للثقافة، فسوف يتضح لنا أن الثقافات المتنوّعة تعتمد على البنية التحتية نفسها. «فماذا يعني أنّ ثقافتين مُختلفتَين تتشاركان في أنشطةٍ اقتصادية متطابقة؟ وما الذي يعنيهِ أن تكون الوظائف والمساكن والمدارس وطرائق الترفيه والحب نفسها تُغّذي الثقافتَين؟ ولنضع الأمور على نحوٍ مختلف: ما الذي يعنيهِ التعدّد الثقافي في ظلّ غياب التعدّد الاقتصادي؟ . . . . إنَّ العالم والولايات المتحدة يمضيان من دون توقف نحو التماثل الثقافي، لا الاختلاف. وعلى التفكير الجاد في قضية التعدد الثقافي أن يضع في اعتبارهِ تلك القوى التي تدفع نحو التجانس الثقافي»، أي تأثير السوق ووسائل الاتصال والشركات المُتعّدية الجنسية(٥٠). وعلى أساس ذلك، يُؤخَذُ على طروحات التعدّدية الثقافية كونها تتصف بأوجهِ قُصورٍ عِدّة، هي: نُدرة التحليل الاقتصادي والاجتماعي، كذلك الإخفاق في أو العجز عن تقدير تلك القوى الدافعة نحو التجانس، والافتراض أنَّ الثقافات تختلف اختلافات أساسية، وهي ليست كذلك، إلى جانب افتقارها إلى رؤيةٍ أو بديل سياسي. ومن ثم، فإنَّ السياسات التي تصدر عن التعدّدية الثقافية، إما تمضي إلى المبالغة في تقدير مشاعر معروفة وجديرة بالتقدير ذات الصلة باحترام الجماعات الثقافية، أو أنها تنحو مَنحىً تدميرياً لا يقوم على أساس(٥١).

ويمكن تفسير موقف اليسار الاشتراكي هذا على أنه نابعٌ من تصوّره الأساسي بخصوص الثقافة. فالماركسية، وهي المرجع الرئيسي لليسار، تشدّد على «أنَّ الثقافة تُرى دائماً بالارتباط مع الوسائل المادية لإنتاجها ونشرها، والعلاقات الاجتماعية التي تحدد السلطة والسيطرة على هذه الوسائل»(٥٢). فالثقافة وفقاً

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٥٠) للمزيد، انظر: راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ٥٥ و٦٤ ـ ٦٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٥٢) جون مبم، «الماركسية والثقافة والسياسة،» ترجمة رضا الطاهر، ورقة قدمت إلى: **ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية**، إعداد فالح عبد الجبار (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٧٥.

لذلك، ليست سوى نِتاج متمخّض من وسائل الإنتاج. ودليل ذلك، رأي اليسارية داردير وزميلها توريس في قولهما: «إنَّ كل شيء يعمل ضمن نطاق الظروف المادية ويصدق ذلك على الثقافة... فنحن نفهم الثقافة على أنها ظاهرة اجتماعية متولدة عن عملية الإنتاج»(٥٣).

ويصدق ذلك أيضاً على مفاهيم أخرى، مثل: القومية، والطبقة، والهوية، والدين. فهي جميعاً نتاج عملية الإنتاج والظروف المادية، وفقاً للمنظور الماركسي، أي بمعنى أنها نتاجات عَرضية ناجمةٌ عن احتكار البرجوازية لوسائل الإنتاج والسلطة السياسية، وأنها ستختفي مع بلوغ المجتمع الاشتراكي مرحلةَ الشيوعية(٥٤). ونظراً إلى ذلك، فقد اعتقد معظم الاشتراكيين «أنَّ الهويات القومية والإثنية هي بمثابة معوق سياسي يحول دون تحقيق الاشتراكية». وعادة ما يَشكُّ اليسار الاشتراكي في جدوى استخدام المعايير الثقافية، سواء أكانت دينية أم لغوية أم إثنية أم حتى الجغرافية منها، وذلك على أساس أنها مجرد أدوات يتم استغلالها على نحو فاعل بغية تشظية الناس وتفريقهم(٥٥).

وغير بعيد عن هذا الاعتقاد السائد، يرى الاشتراكيون الجُدد، مثل مالك، أن التعدّدية الثقافية وقعت في تناقضٍ فكري من حيث منظورها عن الثقافة بعينه. فاذا ما افترضنا «أنَّ البشر لا يستطيعون العيش خارج نطاق الثقافة، فإنَّ ذلك لا يعني أنه يتوجب عليهم العيش ضمن نطاق ثقافةٍ بعينها دون غيرها. فالنظر إلى البشر من زاوية أنهم نتاجٌ ثقافي (Culture-bearing) يعني بالضرورة النظر إليهم على أنهم كائنات اجتماعية ساعية إلى إحداث التغيير، مما يوحي بدوره بأن البشر يتمتعون بالقابلية لإحداث التغيير والتقدم... أما النقيض من ذلك، فهو النظر إلي البشر من زاوية كونهم ذوي انتماءات ثقافية محدّدة وثابتة، إذ يعني ذلك رفض فكرة أنهم ذوو قابلية لإحداث التغيير، لأن زاوية النظر هذه تشير إلى اعتبار كل إنسان مُشكّلاً بصورة كبيرة بواسطة ثقافة بعينها. ومن ثم، فإن أيَّ

---

(٥٣) Darder and Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism*, p. 109.

(٥٤) للمزيد حول رؤية الماركسيين للقومية والهوية والأقليات، انظر: إيزايا برلين، **نسيج الإنسان الفاسد**، ترجمة سمية فلو عبود (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١١٨؛ حسن خليل غريب، **الماركسية بين الأمة والأممية: نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي والماركسي** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٢٦ ـ ٤٣ و٦٦ ـ ٧٦، وتوم بوتومور، **علم الاجتماع السياسي**، ترجمة عادل مختار الهواري (الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ١٤٩.

(٥٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority* = *Rights*, pp. 71-74.

تغيير أو تقويض لتلك الثقافة سوف يؤدي إلى إيذاء الإنسان والإضرار بكرامته. . . وهذا المنظور عن الثقافة يوحي ضمناً بفكرة أن البشر بعد أن تحرّروا من سيطرة التقاليد، أصبحوا اليوم على يد دعاة التعدّدية الثقافية مُقيَّدين بالهوية والانتماء»[٥٦].

وهذا يدفعنا إلى القول إنَّ اليسار الليبرالي، عدا المساواتية الليبرالية، إنما يسعى من أجل نقل فكرة العمل بالمساواة من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي، أي العمل بالمساواة ما بين مختلف الجماعات والثقافات إلى جانب المساواة الفردية، وذلك لاعتقاد اليسار الليبرالي عموماً بأنَّ الليبرالية تعاني القُصور فكرياً فِّي ما يخصّ التعامل مع «التنوّع»، بحكم أنَّ تركيزها على الفردية والحرية الفردية ناجمٌ أصلاً عن اقتناعها بكون الذات سابقة على غاياتها، وأنَّ الفرد بالتالي هو الذي يشكّل المجتمع، وليس العكس، بينما اليسار الاشتراكي في اتجاههِ العام يعارض التنوّع الثقافي من زاوية أن الثقافة أصلاً نتاجٌ عَرَضي للظروف المادية، وبالتالي فإن العمل بطروحات التعدّدية الثقافية سيُفضي إلى ترسيخ واقع اللامساواة اجتماعياً واقتصادياً.

ب ـ موقف اليمين

يتفق أصحاب الاتجاه اليميني على رؤية التعدّدية الثقافية من زاوية كونها أيديويولوجيا سياسية يسارية، قائمة على فكرة أن جميع الثقافات بعاداتها ومؤسساتها متساوية بصورة جوهرية، وأنه ليس هناك ثقافة أعلى مكانة أو أدنى مقاماً بالنسبة إلى ثقافة أخرى، بل إن الثقافات متفاوتة فقط من حيث العادات والمؤسسات ليس إلا[٥٧].

وتأسيساً على هذا الاعتقاد، يركّز أنصار اليمين الليبرالي، مثل باتريك ويست (Patrick West)، على فكرة أن التعددية الثقافية قد «عملت وحسب في السنوات الأخيرة على تقسيم السكان إلى جماعات إثنية متنافسة، بحيث لم تَعُدْ أية جماعة منها تشعر بأنها تتقاسم مع غيرها روابط مشتركة. والأشد وطأةً من ذلك، أن

= وهناك مَنْ يرى غير هذا الرأي، انظر: إريك هوبسباوم، **الأمم والنزعة القومية منذ عام ١٧٨٠**، ترجمة عدنان حسن (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩)، ص ١٤٨ ـ ١٥٢.

(٥٦) Kenan Malik, «Against Multiculturalism,» p. 5, <http://www.kenanmalik.com>

(٥٧) Alvin Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America* (Connecticut: Paeger Publishers, 1997), p. 3.

سياسة إعادة توزيع الموارد الاقتصادية غدت سياسة غير مقبولة، إذ يشعر الناس بأن عليهم تقاسم الثروة مع الغرباء، أي مع أُناسٍ لا يشبهونهم»(٥٨).

ويَسيرُ على هذا المنوال كُلٌّ من ألان ولف (Alan Wolf) وجايتي كلاوزين (Jytte Klausen)، حيث يعتقدان أن «التضامن والتنوع هما من الأهداف المرغوب فيها، بيد أنه في الإمكان أن يتعارض أحدهما مع الآخر. فالإحساس بالتضامن يخلق استعداداً لدى الأفراد لتقاسم الثروة والخدمات مع الغرباء، مما يدعم من نمو دولة الرفاه. ولكن من الأيسر الشعور بالتضامن مع أولئك الذين يتقاسمون إلى حدٍّ كبير القيم وطريقة الحياة نفسها التي يؤمن بها الفرد، وليس مع الذين لا يؤمنون بها. وهذا الأمر هو الذي يُفسّر لنا سبب نجاح سياسة إعادة توزيع الموارد في الدول المتجانسة قومياً، مثل السويد، حيث لا يتم فيها انتهاج التعدّدية الثقافية. وكذلك يفسر سبب فشل دولة الرفاه في الولايات المتحدة، حيث ينقسم فيها المجتمع إلى عدد جدّ كبير من الجماعات الفرعية الإثنية. فالناس يشعرون بالأمان فقط، وذلك حين يتقاسمون المجتمع مع أولئك الذي يَعدّونهم جزءاً منهم»(٥٩).

فضلاً على ذلك، نلاحظ أن التعدّدية الثقافية، بحكم سعيها إلى إحداث التغيير في البناء الفكري لليبرالية، دفعت أنصار اليمين الليبرالي في الولايات المتحدة، مثل ألفين شميت وآرثر شيلزنغر (Arthur M. Schlesinger)، إلى التشديد على فكرة أن التعدّدية الثقافية قد اكتسبت «البناء الفكري والمفاهيم ذات الصلة بالماركسية، مثل: الاضطهاد، وعدم المساواة، والإمبريالية، والتغيير الثوري، وذلك بغية التقليل من شأن الثقافة الأمريكية وتفكيكها بعد أن دامت مدة تناهز الثلاثمئة عام، بحيث يعمل كافة دعاة التعدّدية الثقافية ذوي هذا التوجه العدواني على توظيف هذه المفاهيم للانقضاض على الثقافة الأوروبية ـ الأمريكية»(٦٠)، مما يعني أن التعدّدية الثقافية تعزّز من الانفصالية الثقافية (Cultural Separatism)، وإذا ما تم انتهاجها في مناهج التعليم، على سبيل المثال، فإنها ستقود في نهاية

(٥٨) Patrick West, *The Poverty of Multiculturalism*, 2nd ed. (London: Civitas Institute for the Study of Civil Society, 2007), p. 55.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٦٠) لمزيد من التفاصيل حول كيفية تصوير اليمين الليبرالي للتعدّدية الثقافية على أنها أيديولوجيا يسارية ماركسية تستهدف تدمير الثقافة الأمريكية، انظر: Schmidt, *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, pp. 4 and 26-30.

المطاف إلى تقويض الهوية القومية، وهو ما دفع شيلزنغر إلى القول: «إن أنصار التعدّدية الثقافية إذا سيطروا على نظامنا التعليمي، فإنهم سيعملون على التعزيز من وضعية التجمّعات الإثنية المنعزلة وتخليدها، بحيث سيكون ذلك على حساب الثقافة المشتركة والهوية القومية المشتركة»[(٦١)]. أما السبب الرئيسي في ذلك، فيرجع إلى كيفية رؤية أنصار هذا الاتجاه للثقافة الغربية أو الثقافة الأوروبية ـ الأمريكية. فالأخيرة، من منظورهم، «ليست بذي نفع للثقافات غير الغربية التي تعتنقها الأقليات. وهذا هو السبب يستوجب النظر إلى قيم التعدّدية الثقافية وطروحاتها بعين الريبة والشك... فهذا هو ما يفسر سبب انتقادهم اللاذع للثقافة الغربية التي يسعون عبر انتقاداتهم إلى تقويضها، وحتى تفكيكها، وذلك عن طريق إدخال قيم الثقافات غير الغربية في الثقافة الأوروبية ـ الأمريكية، ثم التعامل مع كافة الثقافات على قدم المساواة من حيث المكانة والحقوق»[(٦٢)].

هنا يمكن القول إن طروحات اليمين الليبرالي هذه تتوزّع على فكرتين رئيسيتين، هما:

(١) رفض المساواة الثقافية، أي رفض فكرة التعامل مع جميع الثقافات، سواء بسواء، لأن اليمين الليبرالي يعتقد أصلاً بعُلُوٍّ مقام الثقافة الغربية مقارنةً بغيرها.

(٢) اعتباره للتعدّدية الثقافية مجرد شكل جديد من النزعة العرقية، وأن العمل بها سيفضي إلى تقويض المجتمع من أركانهِ وتحويلهِ إلى جماعات متصارعة لا يجمعها جامع.

وآية ذلك رأي مايكل بيرلينير (Michael S. Berliner) القائل: «إن هناك بعض الثقافات أفضل من الثقافات الأخرى. فالمجتمع الحر هو أفضل شأناً من العبودية، والعقل خيرٌ من القوة الغريزية، وذلك من حيث كون العقل هو السبيل الأمثل للتعامل مع الآخرين. وإن المجتمع الإنتاجي خيرٌ من المجتمع الراكد اقتصادياً. فالحقيقة هي أن الحضارة الغربية ترمز إلى الإنسان في أفضل حالاته، فهذه الحضارة تناضل في سبيل القيم التي تجعل من حياة الإنسان حياةً

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١١، وفي هذا المعنى انظر أيضاً، آدم كوبر، **الثقافة: التفسير الانثروبولوجي**، ترجمة تراجي فتحي، عالم المعرفة؛ ٣٤٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ٢٥٣.

مُيَسَّرة. وهذه القيم بدورها إنما تتجسد في العقل والعلم والاستقلال الذاتي والفردية والطموح والإنجاز الخلاق (Productive Achievement). هذه القيم لا تَخصّ الحضارة الغربية وحدها، بل تَخصّ البشرية بأسرها، إذ إنها تتجاوز حدود الجنس والإثنية والجغرافيا. ومن الواجب تبعاً لذلك أن نفتخر بالحضارة الغربية، بحكم كونها واقعياً حضارة أعظم مقاماً من غيرها (Superior Civilization)»(٦٣).

وفي عين السياق، يشدّد أندرو بيرنشتاين (Andrew Bernestein) على فكرة أن مصدر السعادة لا يتجسد في الانتماء العرقي، بل يتمثل في الإنجاز الفردي. فالسعادة الحقيقية إنما تستند إلى فلسفة الفردية، أي الفكرة القائلة إن الأفراد هم الذين يقومون باختيار القيم وممارساتها وتحقيقها، بل حتى خلقها. أما الجماعة، فلا تقوم بأيٍّ من ذلك. «فالادعاءات الزائفة القائلة إن مصدر السعادة إثني في الجوهر، إنما تقوم على أساس فكرة الجماعية (Collectivism)، المتمثلة بكون الجماعة هي الأعلى منزلة من الفرد، وأن الأخير مجرد شظية منفصلة (Splintered Fragment) تنشأُ هويته الجوهرية من كونه جزءاً من الكل، وأن الفرد يعيش حياته لمجرد القيام بتعزيز وجود الجماعة وتقوية كيانها»(٦٤).

هذا المنظور بشأن الفرد وعلاقاته بالجماعة والانتماء الثقافي قائم على أساس فكري، وهو أن الهوية ليست طبيعية أو أصلية أو دائمة، ولا حتى ثابتة بالضرورة، بل تتصف الهوية أصلاً بالمرونة. فهي متغيّرة للغاية، فضلاً على كونها ذات طبيعة سياسية على نحوٍ لا يمكن الفكاك منها. ومن ثمّ، فإن أيَّةَ نظريةٍ اجتماعية تبدأ بالافتراض بكون الوحدات الأساسية للواقع الاجتماعي هي الجماعات، فإن هذا الافتراض سيجعل من تلك النظرية مفتقرة إلى الفاعلية عملياً. وهذا ما يفسر، وفقاً لليمين الليبرالي، السبب في ضرورة أن تكون الأفضلية في تفسير الواقع لوجهة النظر الفردية بدلاً من القول إن الأفراد يتّسمون بهويات طبيعية أو أصلية، لأنَّ وجهة النظر الفردية قائمةٌ على أساس أنَّ الهويات الجماعية ما هي إلا نتاج التفاعل ما بين الأفراد لا غير(٦٥). ولكن هذا

(٦٣) Michael S. Berliner, «On Columbus Day: Celebrate Western Civilization not Multiculturalism,» Ayn Rand Institute, <http://www.aynrand.org>, p. 1.

(٦٤) Andrew Bernstiem, «Pride vs. Prejudice,» Ayn Rand Institute, <http://www.aynrand.org>, p. 1.

(٦٥) Chandran Kukathas, «Liberalism Multiculturalism and Oppression,» in: Andrew Vincent, ed., *Political Theory: Tradition and Diversity* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997), p. 150.

لا يعني رفض اليمين الليبرالي كلياً لموضوع الانتماءات الجماعية بصفة عامة، بل يعني رفض فكرة أنَّ الجماعة هي التي تُكوِّنُ الفرد. فالجماعات تؤثر في طبيعة الأفراد، بيد أنها تفعل ذلك لأن الأفراد داخل الجماعات ذاتها يُؤثِّرون في بعضهم البعض، سواء أكان ذلك بصورة مباشرة وعبر التواصل الشخصي أو بصورة غير مباشرة من خلال تأثيرات اللغة والدين والأفكار(٦٦).

وتأسيساً على ما تقدم بيانه، يمكن ملاحظة أن البديل المطروح من لدن اليمين الليبرالي يتجسد في الليبرالية بذاتها، ولا سيما في بنائها الفكري المشترك الذي يُعنى بالحقوق والحريات الفردية، فضلاً على منجزات الحضارة الغربية، مثل التقنية والاقتصاد الرأسمالي ووسائل الاتصال. فهو يعارض بذلك معظم اتجاهات الجناح الليبرالي اليساري، مثل المجتمعاتية والتعدّدية الثقافية، لا الأخيرة وحسب.

إضافة إلى ذلك، نجد اليمين الليبرالي واليسار الاشتراكي يتفقان على معارضة التعدّدية الثقافية والحقوق الجماعية، استناداً إلى فكرة أن المجتمعات عموماً سائرة نحو التجانس الثقافي، وليس التباين الثقافي. بيد أن الاختلاف الحاصل بين هذين الاتجاهين يكمن في الكيفية التي يتم بموجبها الوصول إلى هذه المحصّلة.

فاليمين الليبرالي يرى أن تقنيات الاتصال ستعمل على تشكيل ثقافة مشتركة تذوب فيها الأقليات الثقافية، ومن ثمّ يتحول الولاء من الجماعات إلى الدولة ومؤسساتها. أما اليسار الاشتراكي، فهو متأثر أصلاً بالفرضية الماركسية القائلة إن اتجاه المجتمعات نحو الحداثة سيتم من خلال بناء البنية التحتية الاقتصادية، التي ستُحوِّل بدورها العلاقات الأولية للأقليات الثقافية إلى علاقات قائمة على أساس الانتماء إلى الطبقة العُمّالية(٦٧). والنتيجة هي واحدة في كلا الحالَين، وهي اختفاء الأقليات الثقافية وقيام مجتمع أحادي الثقافة.

كذلك يُلاحَظ أن معارضتهما تلك تتباين من حيث رؤية كل اتجاه منهما لنوع الخطورة المتولدة عن العمل بطروحات التعدّدية الثقافية. فاليمين الليبرالي ينظر إلى هذه الطروحات من زاوية كونها «مصدر تهديد للتقاليد والقيم القومية

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠ ـ ١٥٣.

(٦٧) قارن مع: أحمد عبد الحافظ، **الدولة والجماعات العرقية: دراسة مقارنة للسياسة الروسية تجاه الشيشان وتتارستان** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٥)، ص ٣٧.

الراسخة»، بينما اليسار الاشتراكي يُعارض التعدّدية الثقافية من حيث إنها تشكّل مصدر تهديد للدولة بوصفها الأداة الجوهرية لبلوغ مرحلة الشيوعية، ولذلك فإن العمل بطروحاتها سيحول دون تجانس المجتمع ثقافياً واجتماعياً[٦٨].

وفي إزاء ذلك، نجد اليسار الليبرالي، وتحديداً الاتجاه المجتمعاتي، يتفق مع التعدّدية الثقافية على أهمية الانتماء الثقافي ومكانة الجماعة في حياة الفرد. ويبدو أن هذا الاتفاق ناجم في الأصل عن أن هذين الاتجاهين، فضلاً على نظرية ما بعد الحداثة، عبارة عن ردود فعلٍ موجهة نحو الاتجاه العام لليبرالية الحديثة، إذ يحاول كُلُّ اتجاه منها بناء منظورٍ للعلاقة بين الفرد والجماعة من خلال تفكيك الثقافة الغربية، وإيجاد دورٍ رئيسي للجماعة فيها، على أساس فكرة أن الانتماء إلى الجماعة انتماءٌ أصيل وثابت في حياة الفرد، وذلك خلافاً لاعتقاد اليمين الليبرالي والمساواتية الليبرالية.

٢ ـ فكرة حيادية الدولة

وهنا يمكن تبيان فحوى حيادية الدولة والمواقف المتخذة تجاهها على النحو التالي:

أ ـ موقف اليسار

يُعدّ اليسار الليبرالي، وتحديداً الاتجاه المساواتي، صاحب فكرة حيادية الدولة، وكان جوزيف راز (Joseph Raz) هو أول منْ طرح هذه الفكرة، إذ ميّزَ بين وضعَين رئيسيينَ:

(١) الوضع **الأول** هو استبعاد المثاليات أو الحيادية الأخلاقية، بعبارةٍ أخرى. وبموجب ذلك ينبغي للحكومات ألا تكترث بصواب أو خطأ المُثل الأخلاقية أو وجهات النظر ذات الصلة بالخير، وذلك على أن لا تكون هذه المثل أو وجهات النظر باعثاً على قيام أي نشاط حكومي، تأييداً كان أو رفضاً.

(٢) الوضع **الثاني** يتمثل في الحيادية السياسية، ويعني أنّ من واجب

---

(٦٨) قارن مع: Bantingc and Kymlicka, eds., *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, p. 5,

انظر: لورانس إي. هاريزون، «لماذا الثقافة مهمة؟،» ورقة قدمت إلى: **الثقافات وقيم التقدم: ندوة**، تحرير لورانس أي. هاريزون وصموئيل ب. هنتغتون؛ ترجمة شوقي جلال (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٤٥.

الحكومات التعامل بصورة حيادية مع شتى آراء الناس عن الخير، أي بعبارة أوضح عدم القيام بأي نشاط من شأنه أن يُوسِّع أو يُضيِّق من فرص الأفراد في العيش طبقاً لمنظورهم الخاص عن الخير(٦٩).

ويتفق دوركين مع راز في هذا التوجّه، إذ يؤكد دوركين «أن المجتمع الليبرالي هو ذلك المجتمع الذي لا يتبنى وجهة نظر بعينها عن غايات الحياة، حيث يتم الاتفاق في هذا المجتمع على الالتزام بشدة بفكرة معاملة الناس باحترام متساو. أما السبب في ذلك، فراجعٌ إلى كون النظام السياسي نفسه ينأى بنفسه عن تبني مُعتقدٍ معين لأحد المكوّنات الاجتماعية، فهو لا يستطيع مثلاً السماح بوجوب أن يكون أحد أهداف سَنِّ القوانين متجسداً في جعل الأفراد كافة أُناساً فاضلين، أياً كان معنى الفضيلة. . . ذلك أن المجتمعات الحديثة متنوّعة أصلاً، وأن اتخاذ الفضيلة هدفاً للنظام السياسي سيؤدي، بصورة متواصلة، إلى حالة انقسام المجتمع وتشظيهِ، وذلك بفعل انتهاج مفهوم الفضيلة لدى قسم معين من الناس، وهم الأكثرية على الأرجح، دون القسم الآخر الذي من المحتمل أن يعارض مفهوم الأكثرية عن الفضيلة»، وهو ما يعني أنَّ أي مجتمع ليبرالي ينبغي أن يبقى حيادياً حيال مفهوم الحياة الكريمة، وأن يتقيَّد بضمان استمرارية هذا الحياد مهما كانت سِعة التباينات القائمة بخصوص المفهوم ذي الصلة. وعلى هذا الأساس، «سيتعامل المواطنون بصورة عادلة مع بعضهم البعض، وفي الحين ذاته تُعاملهم الدولة جميعاً على قدم المساواة»(٧٠).

وما يمكن استنتاجهُ، في هذا المجال، أن الحيادية التي يدعو إليها راز ودوركين هي في الأصل امتدادٌ لفكرة العلمانية التي تنتهجها الأنظمة السياسية الغربية، بحيث غدا التطور الجديد في الفكرة الأصلية متمثلاً في عدم الاكتفاء بالفصل ما بين الدين والسلطة السياسية، بل إضافة الثقافة عموماً إلى خانة الدين، ثم التعامل مع الثقافة والدين بصورة حيادية، سواء بسواء. ومن ثمّ لا تُعبِّرُ الدولة عن معتقدات الأكثرية، ولا الأقلية، سواء أكانت تلك المعتقدات دينية أم ثقافية، وفي الوقت ذاته تتعامل الدولة على أساس احترام كافة المكوّنات الثقافية والدينية للمجتمع دون استثناء.

---

(٦٩) Thomas, *Introduction to Political Philosophy*, pp. 219-220.

(٧٠) Charles Taylor, «The Politics of Recognition,» in: David Theo Goldberg, ed., *Multiculturalism: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1994), p. 92.

ولعَلَّ ما يلقي الضوء على غايات حيادية الدولة هي ما نجدها في حوزة المجتمعاتيين، حيث يعتقد والزر أن رفض الأنظمة الحديثة لفكرة هيمنة السلطة الدينية على السلطة السياسية قد استند إلى فرضية واقعية، وهي أن كل السلطات الدينية تتسم بكونها متعصّبة ضمنياً على الأقل، وذلك في تعاملها مع التباينات الدينية. وعليهِ، ومن خلال التأثير الفعال لفكرة رفض ممارستها للسلطة السياسية، فإنها قد تتعلم التسامح (Tolerance)، وعلى الأرجح ستتعلم كيفية التعايش مع بعضها البعض إذا ما تمتعت بصفة التسامح. «ولكن اليوم هناك حاجة ماسَّة أيضاً إلى الفصل بين الإثنية والدولة، وللسبب نفسه الذي دفع إلى الفصل بين تلك السلطتين. كذلك أصبحت الديمقراطية بحاجة إلى نوع آخر من الفصل لم يُفهم حتى الآن بصورة كافية، وهو الفصل ما بين السياسة بذاتها والدولة»، أي بمعنى منع الأحزاب السياسية من تحويل أيديولوجياتها وبرامجها إلى قوانين وتشريعات عقب استلامها لمقاليد الحكم، لأن قيام الأحزاب سيغدو بذلك بمثابة تكرار لما قامت به الكنيسة، وما تقوم به الأنظمة الشمولية عملياً[(٧١)].

وفي ضوء ذلك، يتبينّ أن الغاية الرئيسية من حيادية الدولة هي إيجاد الظروف الملائمة لقيام التعايش بين المكوّنات الثقافية للمجتمع، وذلك عن طريق تعليمها التسامح مع بعضها البعض، وإبعادها عن دائرة التنافس والصراع على السلطة السياسية، بل إن والزر حاول تعميق فكرة حيادية الدولة عن طريق الفصل بين أيديولوجيات الأحزاب السياسية والدولة وقوانينها، وذلك من منظور أن الدولة عبارة عن مشترك عام، ولا يحق لأيِّ مُكوِّن اجتماعي أو ثقافي أو سياسي القيام باحتكاره على حساب المكوّنات الأخرى.

وتبعاً لذلك، يمكن القول إن معظم المجتمعاتيين هم على اتفاق مع المساواتيين بخصوص حيادية الدولة. ومن الأولين كل من إتزيوني وساندل، إذ يضيف الأخير إلى ما تقدم فكرة أن الناس ما داموا لا يتفقون أساساً على السبيل الأمثل للحياة، «فلذلك يتوجب على الحكومة عدم إقرار أية رؤية خاصة عن الحياة الكريمة بصورة رسمية، بل ينبغي عليها توفير أرضية من الحقوق، يُحتَرَمُ بموجبها كافة الأفراد بوصفهم ذواتاً حرة ومستقلة، وكذلك قادرة على اختيار قيمها وغاياتها»، وذلك لأن وظيفة الحكومة هي إشباع تفضيلات كافة المواطنين،

---

(٧١) Michael Walzer, *On Toleration* (New Haven, CT; London: Yale University Press, 1997), pp. 81-82.

لا العمل على صياغة تلك التفضيلات، ولا القيام بتقديم بعضٍ منها على أنها أكثر قيمةً وأهمية من البعض الآخر(٧٢).

أما بخصوص اليسار الاشتراكي، فنجد أنه لا يأخذ بفكرة حيادية الدولة، لأنه يعتقد أصلاً بعدم حيادية الدولة ـ الأمة. فالأخيرة، وفقاً لمنظوره، هي أداة بيد الطبقة المهيمنة (البرجوازية)، وتُعبِّر عن مصالحها الطبقية، وذلك بحكم احتكارها لوسائل الإنتاج. ثم إن الدولة في نهاية المطاف ستزول عن الوجود عقب هيمنة البروليتاريا على وسائل الإنتاج والسلطة السياسية، إذ إنها ستُزيلُ التفاوتات الطبقية كلياً مع بلوغ مرحلة الشيوعية التي لن يكون فيها موطئ قدم للخصوصيات الثقافية(٧٣). ففي الدولة الماركسية، يقول جورج بوردو، «يغدو العطاء المطلوب من الفرد عطاءً كاملاً ودائماً إلى حدّ أن خصوصية الإنسان نفسه تُمحى»(٧٤).

ب ـ موقف اليمين

من الملاحظ أن اليمين الليبرالي لا تختلف آراؤهُ في حيادية الدولة عن اليسار الليبرالي، حيث يرى جون غراي أنه في ظلّ «فسيفساء التقاليد المعقّدة التي تمثل المجتمع الحديث، تبدو أية حكومة غير مُهيأة بالقدر الكافي للقيام بدور الحارس أو الحامي لأيٍّ من التقاليد التي تتولى حمايتها، وليس بوسعها أن تدّعيَ التعبيرَ عن أيّة جماعة أخلاقية لها دعامات عميقة في المجتمع، لأنه لا وجود لمثل هذه الجماعة. وفي سياق كهذا، تنحصر مهمة الدولة في الإبقاء على الارتباط المدني في حالة جيدة. وهذا هو البناء القانوني الذي قد يتعايش فيه بسلام مُمارِسو التقاليد المختلفة الذين لا يجمعهم غرضٌ مشترك»(٧٥). ومعنى ذلك، أن الدولة

---

(٧٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, pp. 97-98, 102-103 and 105.

وفي هذا المعنى، انظر أيضاً: أميتاي إتزيوني، **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**، ترجمة ندى السيد (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٢٧٧.

(٧٣) ومن الماركسيين من ينتقد كارل ماركس ولينين، وذلك بالتشديد على فكرة أنهما قد صاغا نظرية في زوال الدولة، لا نظرية في الدولة بذاتها، ذلك لأن الدولة في المرحلة الشيوعية ليست دولة بمعنى الكلمة، وإنما هي أشبه بتنظيم شعبي يمارس وظائف الدولة. انظر: رالف ميليباند، **الاشتراكية لعصر شكاك**، ترجمة نوال لايقة (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨)، ص ١٩٤، وفالح عبد الجبار، «ماركس والدولة: النظرية الناقصة؟،» ورقة قدمت إلى: **ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية**، ص ١٩٣ ـ ٢٢٣.

(٧٤) جورج بوردو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد، ط ٣ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ١٣١.

(٧٥) جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص ٤٠٨.

إذا ما انسحبت من المجال الثقافي وجعلته شأناً خاصاً بالأفراد، فإن ذلك سيقود إلى جعل نمط حياة الفرد الليبرالي داخل النظام السياسي الليبرالي مجرد أُسلوب حياةٍ من بين الكثير من أساليب الحياة، دون وجود ضمان لاحتفاظ أُسلوب الحياة الليبرالي ذاك في مكانة الصدارة مقارنة بأساليب وأنماط الحياة الأخرى، لأن اختيار أيٍّ منها وجعله في مثل هذا المقام سيكون ببساطة شأناً خاصاً بالأفراد لا الدولة[٧٦].

ويحاول اليمين الليبرالي عزو فكرة حيادية الدولة إلى البناء الفكري لليبرالية، حيث يعتقد شاندران كوكاثاس (Chandran Kukathas) أن الليبرالية لا تُعادي التمايز والاختلاف بين الجماعات، وذلك بحكم كون الليبرالية تتجاوب أصلاً مع التنوّع الثقافي من خلال تبنّيها مبدأ التسامح مع مختلف الثقافات داخل المجتمع. وبذلك، فإن «الليبرالية تتسم بالحيادية في تعاملها مع التنوّع، إذ إنها لا تُمايز بشكلٍ صريح ما بين مختلف الجماعات التي ينتمي إليها الأفراد، ولا تفترض بشأنها أيةً أحكام مسبقة، سواء بخصوص جدوى الانتماء إليها أو منزلتها الاجتماعية»[٧٧]. وتبعاً لهذا المنظور، يغدو الناس أحراراً في ممارسة أنماط حياتهم الثقافية أو التخلي عنها كلياً واعتماد غيرها، فالأمر ببساطة، وفي كِلا الحالَين، سيكون مقبولاً لدى الليبرالية حتى لو أدّى ذلك إلى اختفاء جماعات عن الوجود، نتيجة عدم قدرتها على البقاء ومقاومة ارتداد أعضائها عنها، لكون الأفراد يتمتعون بكل الحق في نبذ انتماءاتهم، لكنهم لا يتمتعون بحق تلقي مساندة الدولة لتمكينهم من المحافظة على دوام جماعاتهم[٧٨].

من هنا، يمكن ملاحظة أن اليمين واليسار الليبراليَين، عدا التعدّدية الثقافية، قد التَقَيا في فكرتين رئيسيتَين، هما:

(١) قابلية المراجعة والتقويم العقلانية (Rational Revisability)، وتعني أنه لا يُفترض بالأفراد انتهاج معتقدات ثابتة وغير قابلة للتغيير، بل لا بد من تمتع الفرد بقابلية التأمل والتفكير العقلاني في غاياته من الحياة، وذلك من خلال مراجعة وتعديل غاياته في حال وجد أنها ما عادت تستحق عناء السعي في سبيل تحقيقها. وتبعاً لهذا المنظور، ينبغي للدولة تمكين الأفراد من ممارسة قابلية المراجعة

---

(٧٦) انظر: المصدر نفسه، ص ٤١١.

(٧٧) Kukathas, «Liberalism Multiculturalism and Oppression,» p. 142.

(٧٨) للمزيد، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

العقلانية هذه وتطويرها لدى الأفراد. وتعرف هذه الفكرة بتسمية أخرى، هي «أسبقية الذات على غاياتها».

(٢) الدولة غير الكاملة (Non-perfectionist State)، وتعني حيادية الدولة في تعاملها مع مفاهيم الأفراد عن الخير وعدم التدخل فيها. فدورُ الدولة في هذا الخصوص إنما يتجسد في المحافظة على قابلية الأفراد في الحُكم بأنفسهم على قيمة مختلف المفاهيم والمعتقدات عن الخير، وأن توفر الدولة للأفراد وجوب توزيع عادل للحقوق والموارد الاقتصادية بغية تمكينهم من الاستمرار في ممارسة معتقداتهم تلك. وتعرف الفكرة هذه بتسمية أخرى هي «أسبقية العدالة على الخير»(٧٩).

وما دام دعاة التعدّدية الثقافية يختلفون عن اليسار واليمين الليبراليين بخصوص كلتا هاتين الفكرتين، فإن ذلك يستدعي تسليط الضوء على رؤيتهم ذات الصلة.

ج ـ موقف دعاة التعدّدية الثقافية

وفي هذا السياق، يعتقد كيملكا أن البناء الفكري لليبرالية ليس فيه من حَيِّزٍ يَسَعُ التنوّع الثقافي والحقوق الجماعية، خلافاً لما يدّعيهِ اليمين واليسار الليبراليان. ودليل ذلك أن «الجماعة لا تعدّ بذاتها مصدر توليد للمطالب الشرعية، بخلاف حال الفرد، إذ يعامل الأفراد بالتساوي ويحظون بالقدر نفسه من الاحترام والاهتمام، باعتبارهم كائنات أخلاقية (Moral Beings)، بينما ليس هناك ما يوجب التعامل مع الجماعات (Communities) بالمساواة على أساس انتماءاتها، لأنَّ الجماعة لا تتمتع أصلاً بوجودٍ أخلاقي أو بمطالب خاصة بها في الفكر الليبرالي». ولا يعني ذلك أن الجماعة ليست بذات شأن في منظور الليبرالية، بل يعني ببساطة أن الجماعة في نهاية المسار لا يمكن أن تقف حجر عثرة في سبيل مطالب الأفراد، لأنَّ قيمة الجماعة لا تنبع إلا من مدى إسهامها وأهميتها في حياة الفرد(٨٠).

---

(٧٩) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 329-330.

(٨٠) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 140.

وبناء على هذا الأساس الفكري، تبلور مبدأ المساواة الليبرالي المتمثل في أن يتمتع كل مواطن بحق المشاركة التامة والمتساوية في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية داخل الدولة التي يقطنها، دون الأخذ بالحسبان لأيِّ اعتبارٍ ذي صلة، مثلاً، بالعرق والجنس والدين والإعاقة الجسدية. ومن ثم، تغدو النتيجة المنطقية للأخذ بهذا المنظور الليبرالي متمثلة في حيادية الدولة وتشريعاتها في التعامل مع الأفراد. وإذا تم الأخذ بذلك عملياً في الدولة المتعددة الثقافات، فإنه سينزع حينئذ إلى توليد ثقافة أحادية شاملةً كل المجتمع السياسي، وذلك باستيعاب كافة الأقليات الثقافية. ونظراً إلى أن استمرارية وجود مثل هذه الجماعات قد يستلزم فرض قيود على خيارات الفرد، وكذلك خلق تباينات في الفرص المتاحة أمام الأفراد؛ وما دامت الليبرالية تُوجِبُ وجود حقوق مواطنة متساوية وإمكانية متكافئة في نيل الفرص؛ «فإن الأقليات الثقافية ستغدو بذلك مهددةً بخطر الانقراض»(٨١).

ومن ناحية أخرى، إن فكرة حيادية الدولة ثقافياً ليست سوى «أسطورة»، هكذا يقول كيملكا، ذلك لأن الديمقراطيات الليبرالية كافة سعت جاهِدةً منذ بداية نشأتها إلى نشر وتعزيز ثقافة مجتمعية واحدة داخل بلدانها، وفي كلا مجالي الحياة، العام منهما والخاص، مثل المدارس والإعلام والقانون والاقتصاد والحكومة، وسوى ذلك، بحيث إن عمليات بناء هذه الدول قامت على أساس إدماج مواطنيها في ثقافة الأكثرية المهيمنة من خلال جعل فرص حياتهم مرتبطةً بالمشاركة في مؤسسات الدولة واعتماد لغة الأكثرية. ويصدق ذلك على كافة الدول الغربية، بما فيها الولايات المتحدة الأمريكية التي «يُزعَمُ أنها نموذج تطبيقي للدولة الحيادية»(٨٢).

وفي ما يتعلق بطروحات الاتجاه المجتمعاتي، فإن لكيملكا رأياً خاصاً يُعبّر عنه في كون دعم هويةٍ مجتمعية معيّنة لا يعني بالضرورة دعم مفهوم معيّن عن الحياة الكريمة، لأن ذلك في جوهره يعتمد عموماً على نوع الهوية التي يتم دعمها، وسبب الوقوف على تعزيزها ومساندتها. فإذا كان أساس تكوين الهوية

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤١ و١٥٢، قارن ذلك مع: جراي، **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢.

(٨٢) Will Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, no. 2 (April 2000), pp. 185-186.

المجتمعية متمثلاً في أنه مفهومٌ مشترك عن الخير، فإن دعم ومساندة مثل هذه الهوية سيتضمن حينئذ تعزيز مفهوم معين عن الحياة الكريمة. ولكن هذا لا يشكل الأساس الوحيد للهويات المجتمعية، ففي الكثير من الحالات لا يكون أساس الهوية متجسّداً في مفهوم مشترك عن الخير، بل إنه غالباً ما يكون عبارة عن شعور واسع النطاق بالانتماء إلى المجتمع ذي الماضي والمستقبل المشترك في أوساط الأجيال المتوالية لهذا المجتمع. ويعدّ ذلك في حقيقة الأمر بمثابة الطريقة التي تعمل بموجبها الهويات القومية في الديمقراطيات الغربية الحديثة. فالمواطنون الأمريكيون، على سبيل المثال، يرون أنفسهم على أنهم (أمريكيون) فيندمجون على هذا الأساس مع غيرهم من الأمريكيين دون أن يتقاسموا جميعاً مفهوماً بعينه عن الخير[٨٣].

وهناك من المجتمعاتيين مَنْ يتفق مع منظور كيملكا، مثل تايلور، إذ يعتقد هو الآخر بفكرة لاحيادية الدولة الليبرالية في «تعاملها مع الذين ينظرون بعين التقدير إلى قيمة ثقافة الأجداد»، حيث يتفق الاثنان على فكرة أن بمقدور المجتمع المتعدد الثقافات أن يكون «مجتمعاً ليبرالياً»، ولكن ينبغي أن يكون قادراً على احترام التنوّع، وخصوصاً حين تعامله مع أولئك الذين لا يُشاطرون المجتمع في أهدافه العامة. كما يتوجب أن يكون قادراً على تقديم ضمانات لحماية حقوق الأقليات بما ينسجم مع الحقوق والحريات الأساسية الفردية[٨٤].

ولكن ألا يدفع ذلك إلى القول بحقيقة أن الليبرالية ليست بحيادية فكراً وممارسة مع التنوّع الثقافي، وذلك لاعتباراتٍ أُخرى، على أية حال، يمكن إيجادها في أساس بناء الدولة ـ الأمة. فهي قامت أصلاً على فكرة دمج المكوّنات الثقافية في ثقافة الأكثرية المهيمنة على مركز الدولة. ثم إن معالجتنا لأسس الليبرالية بيّنت تركيزها الواضح على الفردية، لا التنوّع الثقافي، فكل أسس الليبرالية إنما تصبّ في صالح الفرد وحرياته المدنية والسياسية. ومن جهة أخرى، يمكن ملاحظة أن مبدأ التسامح الذي تطور على أساسه البناء الفكري

---

(٨٣) إنّ مفهوم «الحياة الكريمة» لدى كيملكا يعني ما يجعل حياة المرء حياةً طيبة العيش، فهو كل ما يدفع حياة الإنسان نحو الأفضل. كما أنه تصور عمّا يجعل حياة المرء تستحق عناء العيش، وكذلك هو تصور عن أنشطة المرء وعلاقاته ومصالحه التي تجعل من حياته أكثر ثراءً وسروراً. لمزيد من التفاصيل، انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 333-334 and 336.

(٨٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: Taylor, «The Politics of Recognition,» pp. 91-94, and Kukathas, «Liberalism Multiculturalism and Oppression,» pp. 138-139.

لليبرالية لم يكن ليشمل سائر الجماعات الدينية، بل شمل وحسب الطوائف الدينية المتفرعة عن الاتجاه الديني العام للأكثرية المهيمنة.

وهو ما يؤكده كُلٌّ من هوفمان وغراهام في حديثهما عن الاتساع التدريجي لنطاق مبدأ التسامح في الفكر الليبرالي، إذ كان يشمل أول الأمر جناحي حركة الإصلاح الديني، وهما اللوثرية والكالفينية وذلك منذ عام ١٦٤٨. ثم أخذ نطاقه يتوسع في القرن التاسع عشر ليحوي سائر الجماعات الدينية المسيحية. أما يومنا الراهن، فيشهد محاولة الاتجاهات الليبرالية المعاصرة توسيع حدود مبدأ التسامح بغية استيعابه لـ «الجماعات المتعصّبة»[٨٥]، أي الجماعات الدينية غير المسيحية، وتحديداً منها الجماعات الإسلامية، وذلك بحكم التغييرات الديمغرافية الحاصلة في البنية الاجتماعية للمجتمعات الغربية، ولا سيما بفعل الهجرة الدولية والأنشطة الدعوية والزيادة الطبيعية، بحيث يُقدَّر عدد المسلمين في دول الاتحاد الأوروبي بحوالى ٢٠ مليون نسمة، ويشكّلون نسبة ٦ بالمئة من مجموع السكان. فأعدادهم تفوق أعداد البروتستانت واليهود معاً في أربع دول كاثوليكية، هي فرنسا وإيطاليا وإسبانيا ورومانيا[٨٦].

يتضح مما تقدم ذكره، أن دعاة التعدّدية الثقافية وبعض المجتمعاتيين يعتقدون بضرورة جعل الثقافة جزءاً من المجال العام، وذلك من خلال توسيع نطاق الحرية والمساواة الليبراليتَين لصالح الأقليات الثقافية، ثم مطالبة الدولة بضمان تحقيق ذلك عبر منح هذه الأقليات حقوقاً جماعية تكفل لها استمرارية ثقافاتها. وهذا التوجه الفكري يخالف منظور اليمين الليبرالي ومعظم اتجاهات اليسار الليبرالي، اللذَين يؤمنان بفكرة حيادية الدولة من خلال جعل الثقافة شأناً خاصاً بالفرد دون دخوله المجال العام، لأن العمل بالضدِّ من ذلك سيقود إلى شيوع اللامساواة وتشظية الدولة ـ الأمة في نهاية المطاف.

٣ ـ سياسة الاعتراف العام

ليست حيادية الدولة هي السبيل الوحيد للتعامل مع التنوّع الثقافي، بل هناك سبل أخرى بديلة، لعَلَّ من أبرزها سياسة الاعتراف العام بالأقليات الثقافية. وهي

(٨٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: Hoffman and Graham, *Introduction to Political Ideologies*, pp. 170-171, and Maurice Cranston, «John Locks and Government by Consent,» in: Thomson, ed., *Political Ideas*, pp. 71-73.

(٨٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: مجيد، «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي،» ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤.

تعني إعادة توزيع الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية لصالح الأقليات، لا الأكثرية المهيمنة. ومن ثم، تغدو سياسة الاعتراف العام إقراراً من لدن الدولة ـ الأمة بوجود الاختلافات والتباينات الثقافية على نحو رسمي. وتتخذ هذه السياسة في الأدبيات المعاصرة تسميات عدة، مثل سياسة التباين وسياسة الهوية[٨٧].

وإلى جانب إعادة توزيع الموارد والسلطة، نجد أن سياسة الاعتراف تشتمل على الإقرار بحقيقة أن الاستيعاب والتنوّع ليسا بمقصورين على مجتمع أو منطقة بعينها دون غيرها، وهما كذلك ليسا متعاديَين بالضرورة، بل إنهما كانا موجودَين دائماً على نحو متزامن بين شتى الجماعات وبمستويات متفاوتة. وسواء بقيت الثقافات الفرعية على حالها، أو تقاربت مع بعضها البعض تدريجياً عبر الاندماج في الثقافة المهيمنة، فإن التباينات الثقافية ستستمر دائماً في الوجود. وحتى إذا ما ازداد عدد الجماعات المميَّزة ثقافياً، فإنها لن تكون مصدر تهديد للثقافة المهيمنة[٨٨].

وبالرغم من أن سياسة الاعتراف هذه تتسم بمنطقها المستقل بذاته، فإنها ترتبط بصورة وثيقة الصلة بمبادئ وسياسة أقدم عهداً وأوسع انتشاراً، هي المتعلقة بالعدالة الاجتماعية، وإعادة توزيع الموارد الاقتصادية. ومن المؤكد أن مطلب إعادة توزيع الموارد لم يكن قط مجرد قضية اقتصادية، بل ضمَّ أيضاً بين ثناياه برنامجاً ثقافياً، سواء بصورة صريحة أو ضمنية. ودليل ذلك أن الاشتراكية لم تقتصر طروحاتها على توفير ظروف وفرص اقتصادية أفضل للفقراء والمحرومين، بل اشتملت كذلك على خلق ثقافة جديدة وأشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية. وبالتالي، فإن الاتجاهات الداعية إلى سياسة الاعتراف قد تبدو أحياناً معنية حصرياً بقضية الهوية والتباين الثقافي، ولكن أنصارها يُدرِكون في الوقت نفسه أن هذه القضية لا يمكن فصلها عن الأنساق والهياكل الاقتصادية والسياسية. والسبب في ذلك يتمثل في «أن تقييم الهويات يتم بالاستناد إلى مكانة المنتمين إليها في هيكلية السلطة، وأن إعادة تقييم تلك الهويات يقتضي إحداث تغييرات في هيكلية السلطة عينها»[٨٩].

وفي ضوء ذلك، سنعمد إلى معالجة آراء الاتجاهات اليسارية تحديداً، نظراً

(٨٧) Hoffman and Graham, Ibid., p. 205.

(٨٨) Vincent N. Parrillo, *Understanding Race and Ethnic Relations*, 2nd ed. (Boston, MA: Pearson Education Inc., 2005), p. 46.

(٨٩) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 2.

إلى أن اليمين الليبرالي يكتفي بالتمسك بفكرة حيادية الدولة، ويرفض من حيث المبدأ فكرة الاعتراف الرسمي بالتباينات الثقافية.

أ ـ موقف المجتمعاتية

يُعدّ تايلور أول من تطرق إلى مفهوم سياسة الاعتراف العام في مقالته التي حملت الاسم ذاته ونشرت عام ١٩٩٤. وقد أشرنا سابقاً إلى أن تايلور يعتقد بوجوب احترام التنوّع الثقافي، وحماية الدولة لحقوق الأقليات بما لا يتعارض مع الحقوق والحريات الأساسية للفرد. ويضيف تايلور إلى ذلك، أن سياسة الاعتراف العام ترتبط بذلك التغييرَين الرئيسَيين اللذَين أصابا بناء المجتمع الغربي وتراتُبِهِ الاجتماعي:

يدور التغيير **الأول** حول التحول من تبنّي الشرف إلى تبني الكرامة(٩٠). «وعلى أثر ذلك، برزت إلى الوجود سياسة الشمولية (Politics of Universalism)، وهي السياسة التي تشدّد على فكرة الكرامة المتساوية لعموم المواطنين. ويتمثل جوهر هذه السياسة في تحقيق المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، إذ يُستهدف منها الحؤول دون وجود مواطنين من الدرجة الأولى ومواطنين من الدرجة الثانية مهما كانت التكاليف.

أما التغيير **الثاني**، فقد تجسّد في تطور الفكرة الحديثة عن الهوية، مما أدى إلى ظهور سياسة التباين (Politics of Difference)، وهي تعني الإقرار بوجود الهوية المميزة لهذا الفرد أو تلك الجماعة، بحيث يتم بموجب ذلك تمييزها من هوية أي فرد آخر أو أية جماعة أخرى. فالقضية الرئيسية ضمن التغيير الثاني إنما تتمثل في أن خصوصية الجماعة قد جرى تجاهلها وتهميشها، ثم شُرِعَ في استيعابها بواسطة هوية مهيمنة هي هوية الأكثرية»(٩١) فالجماعات المهيمنة تميل إلى ترسيخ

---

(٩٠) إن النظام الاجتماعي القديم الذي ساد أوروبا قبل عام ١٧٨٩ كان مستنداً إلى مفهوم الشرف، أي أنه قام على أساس عدم المساواة بين الأفراد، وذلك لأن الشرف تمثل في الامتيازات الطبقية التي حظي بها النبلاء والإقطاعيون دون عامة الناس. ومن ثمّ، فإن التغيير الأول في هذا النظام تجسد في زوال تلك الامتيازات الطبقية، أي اللامساواة في الحقوق والواجبات، وحلول مفهوم الكرامة محله، أي قيام المساواة ما بين كافة المواطنين باعتبارهم بشراً في المقام الأول. للمزيد، انظر: Taylor, «The Politics of Recognition,» pp. 76-77.

انظر أيضاً: **الموسوعة الفلسفية**، إشراف م. روزنتال وب. يودين؛ ترجمة سمير كرم، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦)، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

(٩١) Taylor, Ibid., p. 82.

سيطرتها من خلال غرس صورة الدونية في أذهان الخاضعين لهذه السيطرة، ومثال هذه الجماعات الخاضعة كل من السود والهنود الأمريكيين والشعوب المستعمَرة بصورة عامة، «ومن ثم تغدو المهمة الأولى لدى هذه الجماعات هي وجوب القيام بتطهير ذواتها من تلك الهوية المفروضة عليها والهدامة. . . فالاعتراف المطلوب ليس مجرد مجاملة ندين بها إلى هذه الشعوب، بل هو تعبير عن حاجة إنسانية ضرورية لاستمرارية الوجود»(٩٢). ولكي يتحقق ذلك عملياً، ينبغي للدولة ضمان الحقوق والحريات الأساسية للفرد والجماعة معاً، وعلى قدم المساواة، بحيث يتم فيها الأخذ بالاعتبار ما لَحِقَ بتلك الجماعات المحرومة من ظلم تاريخي(٩٣).

ويتفق والزر مع ما تقدم، فيشير إلى أن الانقسامات الجوهرية في المجتمعات المعاصرة لا تعكس التفاوت الطبقي وحسب، بل تعكس أيضاً التفاوتات العرقية والإثنية والجنسية، بحيث يتزامن وجود هذين النوعين من التفاوتات إلى حدّ ما. وأما المواطنون ممن يعانون جرّاء هذه التفاوتات المتزامنة، فنجدهم لا يعيشون في ظل الشعور بالحرمان فحسب، وإنما يترافق ذلك أيضاً مع شعورهم بازدراء أنفسهم. وبغية إعادة التوازن الاجتماعي والسياسي إلى المجتمعات المعاصرة، ينبغي احترام تلك الجماعات المهمّشة اقتصادياً وثقافياً. والسبيل الأمثل لاحترامها هو بمعالجة ما تعانيهِ من ضعف وقلّة الحيلة على الصعيدين الجماعي والفردي، أي من خلال «النهوض بالظروف التي تخلق الاحترام. ويعني ذلك، التعامل مع أسباب الضعف الجماعي ومعالجتها، ذلك أن الجماعات القوية هي التي تفرض احترامها على غيرها دون أن تطالب غيرها بإبداء الاحترام لها»(٩٤).

ويلاحظ مما تقدم بيانه، أن سياسة الاعتراف شأنها من شأن مبدأ المساواة وفكرة حيادية الدولة، إذ إنها جميعاً تنبعث من مِشكاةٍ واحدة هي المتمثلة في ذات المرء (Self). بيد أن الآراء ذات الصلة بسياسة الاعتراف خصوصاً، والهوية الثقافية عموماً، تتعامل مع ذات المرء باعتبارها جزءاً من ذات الجماعة وكينونتها، أي بمعنى أنها تنظر إلى الفرد بوصفه عضواً في جماعة، لأن الفرد تتكون صورتهُ عن ذاته من خلال انتمائه الثقافي. ولهذا السبب، ركّز تايلور على وجوب قيام أعضاء الجماعات المهمّشة بالتخلص من الصور السلبية عن ذواتهم التي اكتسبوها

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦ و٩٧.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٧٦ و٩١ ـ ٩٢.

(٩٤) Walzer, «Equality and Civil Society,» pp. 40-41.

بتأثير الأكثرية المهيمنة. وكذلك الحال بالنسبة إلى والزر الذي يصبّ اهتمامَهُ على الظروف المادية التي تتسبَّب في إضعاف هذه الجماعات وشعورها بازدراء الذات. فالفرد إن لم تكن لديه صورة إيجابية عن ذاته لا يمكنه أن يُباشر، ولا أن يعطي لحياته شكل الحياة السعيدة، ولا أن يمنح قيمة أخلاقية لأفعاله إزاء الآخر(٩٥).

ب ـ موقف اليسار الاشتراكي

يعتقد اليسار الاشتراكي عموماً بعدم جدوى سياسة الاعتراف. ففي هذا السياق، نجد مالك يرى أن دعاة هذه السياسة قد وقعوا في تناقض فكري بيِّن، إذ إن المطالبة بالاعتراف الثقافي تتناقض أصلاً مع فكرة أن الثقافات متفاوتة وغير قابلة للتقييم والقياس، وهي يؤمن بها المجتمعاتيون وأنصار التعدّدية الثقافية خصوصاً. والسبب في قيام التناقض هو «أن التعامل مع مختلف الثقافات على أساس الاحترام المتساوي، سيقتضي أن نكون قادرين على إجراء المقارنة بين الثقافات. فإذا كانت القيم الثقافية قيماً غير قابلة للقياس والتقييم، فإن إجراء مثل هذه المقارنة يغدو ببساطة أمراً ليس بالمستطاع تحقيقه»، إذ لا بد من وجود قيم ومبادئ عامة ومحددة حتى يتم بموجبها العمل بالمساواة والعدالة الاجتماعية، وهو ما يرفضه دعاة سياسة الاعتراف. ومن ثم، فإن مبدأ التباين والاختلاف ما بين الثقافات مبدأ ليس بوسعه «أن يُلزِمنا باحترام تباين الآخرين عنّا. فهو في أحسن الأحوال، يدعونا إلى إبداء اللامبالاة تجاه مصير الآخرين، أما في أسوأ الأحوال، فإنَّ العمل بهذا المبدأ يُجيزُ لنا أن نحقد على أولئك الذين يختلفون عنّا، وأن نُسيء مُعاملتهم»(٩٦).

بعبارة أخرى، إن سياسة الاعتراف بالتباينات الثقافية ستُفضي إلى تعميق هذه التباينات في المجتمع، وازدياد حدة التوتر القائم بين المكونات الثقافية، لأن مبدأ التباين والاختلاف الذي يتم الاستناد إليه لتحقيق المساواة بين الثقافات سيكون في صالح الجماعات الثقافية المحرومة تحديداً، وذلك تعويضاً لها عمّا لَحِقَ بها من حرمان تاريخي. وهذا ما سيؤدي عملياً إلى توليد «الحقد»، أي التوتر الاجتماعي ما بين هذه الجماعات وأعضاء الجماعة المهيمنة.

---

(٩٥) قارن مع: إيمانويل رينو، «التصورات الأوروبية للهوية،» في: عزيز العظمة [وآخرون]، **الهوية**، ترجمة عبد القادر قتيني (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٥٢.

(٩٦) Malik, «Against Multiculturalism,» p. 2.

وهناك من اليسار الاشتراكي مَنْ يحاول طرح بديل من سياسة الاعتراف، ومثال ذلك الباحثة الأمريكية نانسي فريزر (Nancy Fraser). فهي ترى «أن الناس يعانون افتقاد الوظائف والتلوث وسوء الصحة، وأن الاعتراف الثقافي لن يرفع عنهم شيئاً منها». فالناس في المجتمعات الغربية يعانون الظلم الاجتماعي ـ الاقتصادي، وهو ذو بُعدَين رئيسيَين: البعد **الأول** متمثل في الظلم الثقافي، ويدعونا إلى إحداث «لونٍ من التغيير الثقافي أو الرمزي»، أي الاعتراف بالثقافات المحرومة. وأما البعد **الثاني** فهو الظلم الاقتصادي، ويدعونا إلى «إعادة البناء السياسي ـ الاقتصادي»، أي إعادة توزيع الموارد الاقتصادية والسلطة السياسية(٩٧).

وبناء على ذلك، ترى فريزر أننا أمام بديلَين لتغيير هذا الواقع، هما: «العلاج الإيجابي، والعلاج التحويلي»، أي سياسة الاعتراف والعدالة الاجتماعية. فالعلاج الإيجابي الذي تدعمه التعدّدية الثقافية «يمكن أن يقضي على عدم الاحترام بواسطة الاعتراف، ولكنه يُبقي على البناء الأساسي دون مساس. أما العلاج التحويلي الذي تدعمهُ فكرة إعادة البناء، فَيُغيِّرُ من الأساس الكامن» للبناء السياسي ـ الاقتصادي، وذلك بإعادة توزيع الموارد الاقتصادية من خلال اشتراكية ديمقراطية مُناهضة للعنصرية(٩٨).

ويعني ذلك أن موقف اليسار الاشتراكي من الاعتراف بالتنوّع الثقافي لم يزلْ مستنداً إلى منظوره التقليدي نفسه عن الثقافة، وهو أن الأخيرة وليدة الظروف المادية. وفي الوقت عينه يتمسك هذا الاتجاه بفكرة أن المساواة والعدالة الاجتماعية هما السبيل الأمثل إلى إحداث التغيير في البنية الاقتصادية والسياسية. بَيد أنَّ فريزر تضيف إلى ذلك منظورها عن «الاشتراكية الديمقراطية»، أي بناء مجتمع اشتراكي يمتلك فيه المواطنون كافة وسائل الإنتاج من خلال الدولة، بحيث يتم فيه ممارسة الحكم بصورة ديمقراطية بالشكل الذي يضمن تحقيق المساواة والعدالة للجميع دون استثناء.

يتضح من كل ما تقدم، أنَّ هناك تقارباً ملحوظاً بين آراء اليسار واليمين عموماً. فاليسار الليبرالي متأثرٌ بالطروحات الاشتراكية، ولا سيما الطروحات ذات الصلة بالمساواة والعدالة الاجتماعية، وذلك في محاولةٍ هادفة منهُ لإصلاح البنية

---

(٩٧) انظر: جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٩٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

الاجتماعية والسياسية. بيد أنَّ اليسار الليبرالي، أيّاً كانت تسميتهُ، يختلف عن اليسار الاشتراكي في تعاملهِ مع الثقافة واعترافهِ بالمكوّنات الثقافية للمجتمع، ويُستثنى من ذلك الاتجاه المساواتي ومفكّرهُ الرئيسي راولز، إذ إنَّهُ يتعامل مع التنوّع وإشكاليتهِ بكيفيةٍ أخرى، مما يدفعنا إلى معالجة طروحاته ضمن مبحثٍ خاص به، وهو المبحث التالي. ومن جانبٍ آخر، يتبيّن أنَّ اليسار الليبرالي يتقارب في بعض طروحاتهِ مع اليمين ايضاً، ولا سيما بخصوص فكرة حيادية الدولة ثقافياً، إلا أنَّ المساواتيين، أصحاب الفكرة، حين يقولون بالحيادية الثقافية فإنهم يعتقدون أصلاً بوجوب أن تتبنى الدولة ـ الأمة لهذا السبيل في تعاملها مع الأقليات، لأنَّ هذه الدولة ليست حيادية، وإنما تعبر عن ثقافة الأكثرية المهيمنة. أما اليمين الليبرالي، فهو يؤيد هذه الفكرة لأنها تمثل أهونَ الشرَّيَن بالنسبة إليه. فاليمين يدافع عن أسس الليبرالية المتقدمة الذكر، ويجد أنَّ الاعتراف الرسمي بالتنوع الثقافي سيُفضي إلى تقويض تلك الأسس، وخصوصاً الفردية والحرية منها. وقد يكون ذلك بمثابة دافعه الرئيسي للقبول بفكرة حيادية الدولة وتوسيعه لنطاقها، فضلاً على تأصيلها فكرياً، وذلك من خلال الادعاء بحيادية الدولة ـ الأمة وربط الفكرة بمبدأ التسامح الليبرالي.

وتفسير هذا التقارب القائم، يمكن إرجاعهُ إلى ضروراتٍ عملية أمْلَت من ثمّ القيام بالمراجعات الفكرية التي تفرضها التغييرات الاجتماعية والديمغرافية التي عادةً ما تصيب المجتمعات الغربية، فضلاً على عجز الدولة ـ الأمة عن استيعاب التباينات الثقافية داخل حدودها. فهذا التقارب الفكري بإيجازٍ غير مخلّ، هو من قبيل محاولة البنية الفكرية للحضارة الغربية أن تتكّيف مع الواقع المُتغيّر بوتيرةٍ جدّ مُتسارِعة منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، وذلك بإيجاد الحلول للمشاكل القائمة بغية الحفاظ على استمرارية هذه الحضارة.

رابعاً: الأساس الفلسفي للتعامل مع التنوّع الثقافي

نعني بالأساس الفلسفي، لأغراض هذا البحث، ذلك البناء الفكري أو الإطار المرجعي الذي ينبغي وجوده حين التعامل مع قضيةٍ ما، بحيث تغدو الأخيرة موضع تشوشٍ ومحل نزاعٍ في حالِ غيابه. وبذلك، فإنَّ الأساس الفلسفي للتعامل مع التنوّع الثقافي إنما يُرادُ به مجموعة المعايير التي تتخذها السياسة قاعدةً للتعاطي مع التنوّع الثقافي داخل نطاق الدولة، ويتم التعبير عن الأساس الفلسفي هذا عادةً بمفردة «العدالة».

وبناءً على ذلك، فإنَّ موضوع هذا المبحث قائمٌ على التساؤل الآتي: ما هي أُسس التعامل مع التنوّع الثقافي من منظور الاتجاه العام لليبرالية؟ وبماذا يختلف تيار التعدّدية الثقافية عن الاتجاه العام لليبرالية؟ وهل أنَّ دعاة التعدّدية الثقافية هم فعلاً تيارٌ تفكيكي يدعو إلى المساواة بين غير المتساوين وفقاً لِوصفِ اليمين الليبرالي؟

١ ـ العدالة باعتبارها أحد أسس الليبرالية

عَرّفت دائرة المعارف الفلسفية «العدالةَ» بوصفها من المفردات التي تُعرّف بدلالة ضِدّها. فَضِدُّ العدالة هو الظلم، والقول إنَّ شخصاً ما ظالم يعني أنَّهُ ظالم بالنسبة إلى شخصٍ آخر، أي بمعنى أنَّ قيامَ الظلم يُؤكِّدُ وجود مُتلَقينَ له، وهم الذين يَلقَونَ المعاملة الظالمة من قبل طرفٍ آخر. وليس بالضرورة أن تتم ممارسة الظلم بصورة مباشرة تجاه أفراد بعينهم، إذ قد يحدث الظلم نتيجة التمييز والمحاباة، وذلك عبر معاملة بعض الأفراد بعنايةٍ واهتمام أكبر مما يتلقاهُ البعض الآخر(٩٩). ذلك يعني أنَّ الظلم هو شعورٌ بعدم المساواة نتيجة التمييز والمحاباة في المعاملة أيّاً كان باعث هذا التمييز في المعاملة.

وبناءً على ذلك، يغدو مفهوم العدالة عبارة عن وصفٍ لنمط من العلاقة الاجتماعية أو السياسية، يتم بموجبهِ معاملة كل شخص أو كل جماعة على أساس المساواة، وذلك استناداً إلى منظومة القيم السائدة في المجتمع(١٠٠).

ومن الناحية التاريخية، فقد كان تبيانُ ما هو عادل وغير عادل موضوعَ نقاشٍ دائم على امتداد مراحل الفكر السياسي، إذ بالرغم من كون العدالة منذ عهد افلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق.م.) هي الفضيلة الأعلى مقاماً للمؤسسات السياسية، فإن المفكّرين قد اختلفوا على بيان معناه بشكل جدّ كبير. ففي الفكر اليوناني، كانت العدالة تعني أن يُعامل كل شخص على أساس كفاءته، ثم تطور هذا المعنى في تفاصيله، بحيث نزع الفكر الوسيط إلى تفضيل معيار الحاجة على الكفاءة الشخصية. أما في القرن التاسع عشر، فقد تطور معنى العدالة ليتخذ بُعداً اجتماعياً، وذلك بتأثير جون ستيوارت مِل خصوصاً(١٠١)، أي بمعنى أنَّ

---

(٩٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: Thomas Pogge, «Justice,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 6 vols. 2nd ed. (Detroit, MI: Thomson Gale, 2006), vol. 4, pp. 862-866.

(١٠٠) هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسية والمؤسسات السياسية**، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(١٠١) انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٣.

مفهوم العدالة في الفكر الليبرالي أضحى يُعرّف على أنَّهُ «احترام حقوق الأفراد والتجمّعات» (Associations)، بحيث تعمل الحقوق على تعيين النطاق الذي ينبغي فيه أن يكون الأفراد أحراراً في فعل ما يشاؤون دون تدخل الآخرين. ولكن ليس للمرء دائماً الحق في القيام بكل ما يشاء، بل إنه يمتلك فقط الحق في القيام بالأمر الذي يستطيع أي شخص آخر القيام به(١٠٢).

وفي ضوء ذلك، غدت العدالة قائمة على دعامتَي التوزيع والاستحقاق، بحيث يشمل التوزيع كُلاً من المنافع والأعباء ونصيب أعضاء الجماعة منهما. أما الاستحقاق، فيشمل إسهامات كل عضو من أعضاء الجماعة. فيغدو بذلك التوزيع عادلاً إذا ما كان توزيع المنافع والأعباء منسجماً مع إسهامات كل عضو، أي بمعنى أن الاتساق والتوازن بين المحصّلات والإسهامات هو الأساس الذي تقوم عليه القرارات والأحكام العادلة(١٠٣).

باتت الليبرالية، إذن، تركزُ في منظورها للعدالة على نصيب الفرد من الحقوق والواجبات. فالعدالة الليبرالية تعمل على تنظيم حقوق الفرد من خلال إلزامِ الجميع باحترامها ومراعاة عدم تداخل بعضها في البعض الآخر، كذلك تجنّبَ تعدّي الأفراد على حقوق وحريات بعضهم البعض، لأن هذه الحقوق والحريات تجسد نصيب الفرد من إجمالي المحصّلات النهائية والناجمة أساساً عن عملية توزيع المنافع والأعباء. وهي بالتالي تتسق مع إسهامات الفرد في أنشطة الحياة الاجتماعية عموماً.

ولو أمعنا النظر أكثر لتبيَّنَ لنا أنَّ للعدالة الليبرالية نوعين رئيسين، هما:

أ ـ العدالة الإجرائية (Procedural Justice)، وتعني أن الأساليب والإجراءات المتخذة للوصول إلى المحصّلة النهائية للقضية محل الخلاف قد تمّت وفق شروطٍ منصفة لجميع الاطراف. وتتمثل هذه الشروط في: المعاملة المتساوية، وحيادية صُنّاع القرار، ونيل كل طرف من الأطراف حقه في التعبير عن رأيه(١٠٤).

---

(١٠٢) Randy E. Barnett, *The Structure of Liberty Justice and the Rule of Law*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 61-62 and 83.

(١٠٣) Ellen S. Cohn, Susan O. White and Joseph Sanders, «Distributive and Procedural Justice in Seven Nations,» *Law and Human Behavior Journal Springer*, vol. 24, no. 5 (October 2000), p. 554.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٥٤ و٥٥٦ ـ ٥٥٧.

ومن ثم، فإن العدالة الإجرائية تصبّ تركيزها على الإجراءات وكيفية التعامل مع الأفراد في سياق عملية تحقيق العدالة.

ب ـ العدالة التوزيعية (Distributive Justice)، وتقوم هذه على فكرة مفادها أن البشر غير متماثلين في أوضاعهم الاجتماعية ومواهبهم واستعداداتهم، ولذلك فمن غير الإنصاف توزيع المنافع والأعباء بصورة متساوية على أفراد غير متساويين أصلاً[(١٠٥)]. ومن ثمّ، فإنَّ هذا النوع من العدالة يُعنى بالقاعدة التي يتم في ضوئها اتخاذ القرار بتوزيع المنافع والأعباء، وقد تتمثل تلك القاعدة في الجدارة أو الحاجة أو المساواة. بعبارةٍ أخرى، إنَّ العدالة التوزيعية تركّز اهتمامها على المعايير التي ينال بموجبها كل فرد نصيبَهُ من المحصّلات النهائية[(١٠٦)].

ويعدّ النوع الثاني من العدالة بمثابة جوهر نظرية العدالة الليبرالية، لأنه يشتمل على المبادئ والأسس الليبرالية التي يتم بمقتضاها التعامل مع الفرد، بينما يشتمل النوع الأول، بحكم طبيعته، على النواحي الشكلية والإجرائية المعنية بكيفية ممارسة العدالة التوزيعية.

ونظراً إلى أهمية العدالة التوزيعية وصِلتها الوثيقة بالبناء الفكري لليبرالية، فقد غدت محلّ خلاف الليبراليين ونقاشاتهم، بيد أنهم يتقاسمون بصورة عامة فكرةَ أن العدالة تتطلب وجود حقوق متساوية لكافة المواطنين، إذ إن مفكّري الليبرالية، مثل راولز، وروبرت نوزيك، ودوركين، يختلفون على الأساس الذي تقوم عليه فكرة الحقوق المتساوية. فقد يكون هذا الأساس متمثلاً في الاهتمام بالحياد أو الإنصاف أو المصلحة أو غيرها، ولكنهم يتفقون على أنه أيّاً كانت الحقوق، فإن العدالة تستوجب تطبيق هذه الحقوق بصورة متساوية وشاملة على جميع المواطنين، بغضّ النظر عن اعتبارات الجنس والدين والإثنية[(١٠٧)].

ولعَلَّ السبب الرئيسي في هذا الاتفاق يرجع إلى وحدة مرجعهم الفكري المتمثل في جون ستيورات مِل، فقد عَرَّفَ العدالة بأنها «اسمٌ لفئةٍ معينة من

(١٠٥) انظر: الكيالي [وآخرون]، **موسوعة السياسة**، ج ٤، ص ١٨ ـ ٢٠.

(١٠٦) Cohn, White and Sanders, «Distributive and Procedural Justice in Seven Nations,» pp. 555 and 558-559.

(١٠٧) Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, p. 119.

وفي هذا المعنى، انظر: موريس فلامان، **الليبرالية المعاصرة**، ترجمة تمام الساحلي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٩٢ و٩٤.

القواعد الأخلاقية التي تتعلق بجوهر السعادة الإنسانية، وهي أساسية أكثر تقريباً من أيَّةِ قواعد أُخرى مُرشِدة في الحياة. فهي من ثّم ذات طابعٍ إلزامي مطلق أكثر من أية قواعد أخرى». فالعدالة تقوم على افتراض وجود أمرين، هما: «قاعدة للسلوك، وشعور يوافق على هذه القاعدة. وعلينا أن نفترض أن الأمر **الأول** عام ومشترك بين الناس جميعاً، وأنه يستهدف خيرهم. أما **الثاني**، أي الشعور، فهو الرغبة في فرض العقاب على أولئك الذين ينتهكون تلك القاعدة، أي بمعنى أن مبادئ العدالة لدى جون ستيوارت مِل تُوزع إلى مبدأين أساسيَين: يذهب **الأول** إلى إعطاء كل ذي حقٍ ما يستحق، أما الآخر فيجد تعبيرهُ الرئيسي في معاملة الجميع معاملةً متساويةً بصورةٍ مطلقة(١٠٨).

وفي ظلّ المبدأ الأول، سوف ينال الفرد من المنافع ما يستحق تبعاً لما يبذلهُ من جهود. أما المبدأ الثاني فيوفِّر للفرد بيئةً قائمة على المعاملة المتساوية حتى ينال ما يستحق من المنافع.

لقد كان هذا المنظور وراء ظهور اتجاهين رئيسيين في التعامل العادل مع المجتمع المتنوع الثقافات، هما:

أ ـ الاتجاه الذي عبّر عنه الاتجاه العام في الليبرالية الحديثة، إذ يهدف إلى حماية الأقليات الثقافية بصورة غير مباشرة، وذلك عن طريق ضمان «الحقوق المدنية والسياسية والأساسية»(١٠٩) لجميع أفراد المجتمع، بصرف النظر عن العرق والإثنية أو الانتماء الجماعي في عمومه. ويتم ذلك على أساس أن وجود دستور محايد عرقياً (Color-blind Constitution) سيعمل على إزالة كافة التشريعات التي تُمايز بين الناس بناءً على العرق أو الإثنية. ومن جهة أخرى، يعمل هذا الاتجاه بفكرة الفصل بين الدولة والهوية الإثنية، بحيث تؤدي الدولة دوراً حيادياً في التعامل مع الهويات الثقافية، فتترك بذلك الأفراد أحراراً في اختيار هوياتهم والتعبير عنها وممارستها في حياتهم الخاصة. وإلى جانب ذلك، يؤكد هذا الاتجاه

(١٠٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: جون ستيوارت مل، **أسس الليبرالية السياسية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦)، ص ٩٨، ١٠٦ و١٠٨.

(١٠٩) ومفهوم الحقوق والحريات الأساسية لدى هذا الاتجاه يشتمل على: الحرية السياسية أي حق المواطن في التصويت وشغل المناصب العامة، وكذلك حرية التعبير والاجتماع وحرية الضمير والفكر، والحق في أن لا يتمّ توقيفه ومصادرة ممتلكاته بصورة عشوائية، أي الحق في أن يعامل بموجب حكم القانون، بحيث ينبغي أن يتمتع المواطنون كافة بهذه الحريات وبصورة متساوية. انظر: John Rawls, *A Theory of Justice* (New York: Beiknap Press of Harvard University, 1999), p. 61.

فكرة انتفاء الحاجة إلى الحقوق الجماعية لصالح الأقليات، وذلك على أساس أن الليبرالية تعترف بتمتع كل فرد بحقوق متساوية دون إتاحة أي سبيل أمام وجود الحقوق الجماعية. وهو ما عبّر عنه راولز في نظريته عن العدالة التي تُعدّ بمثابة الأساس الفلسفي لهذا الاتجاه العام.

ب ـ الاتجاه الذي يعالج فكرة العدالة من خلال التعامل مع الأقليات، بحيث يُدمج فيها ما بين حقوق الإنسان التقليدية والحقوق الجماعية للأقليات(١١٠)، ويمثلهُ كيملكا، إذ عبّر عن ذلك بقوله إنَّهُ يحاول «بناء نظرية شاملة للعدالة في دولة متعدّدة الثقافات، بحيث تشمل كُلاً من الحقوق العامة والمعنية بالأفراد، بغضّ النظر عن انتمائهم الجماعي، إلى جانب الحقوق الجماعية أو المكانة الخاصة (Special Status) للأقليات الثقافية»(١١١).

ونظراً إلى أهمية هذين الاتجاهين ـ لأغراض البحث على الأقل ـ فسنحاول إلقاء مزيد من الضوء على كلٍ منهما، مبتدئين بمعالجة منظور راولز عن العدالة بغية التعرّف على الأغراض الرئيسية التي استهدفتها نظريته، والتي استلزمتْ استبعاد الحقوق الجماعية لصالح الفردية منها، كي نعمد من ثمّ إلى معالجة طروحات كيملكا ذات الصلة، بهدف معرفة مدى علاقتها بالاتجاه العام لليبرالية الحديثة، وما الذي يسعى إلى تغييره وإضافته إلى البناء الفكري لليبرالية.

٢ ـ العدالة من منظور راولز

تقع طروحات راولز ضمن نطاق العقد الاجتماعي للفلاسفة: جون لوك، وجان جاك روسو، وكذلك إيمانويل كانط. فهو يؤمن بأهمية إحياء هذا التراث الذي «تلاشى وتوقف العمل به منذ عام ١٨٠٠». ويختلف راولز عن المُنظِّرين الكلاسيكيين ذوي الصلة، وذلك في عدم التركيز على فكرة تبرير وجود الدولة، وإنما يعمل راولز على تبرير فكرة توزيع «المنافع» و«الأعباء» في ظل الدولة. وتتمثل المنافع في الموارد المادية والحرية الفردية والسلطة السياسية، أما الأعباء فهي لا تشمل وحسب التخفيف أو إزالة التفاوتات أياً كان نوعها، بل تشمل أيضاً

(١١٠) Baogang He, «Confucianism Versus Liberalism Over Minority Rights: A Critical Response to Will Kymlicka,» *Journal of Chinese Philosophy* (University of Hawai'i at Monoa, Honolulu), vol. 31, no. 1 (March 2004), pp. 105-106, and Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 6.

(١١١) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Ideologies*, p. 85.

وجوب العمل بمبادئ العدالة، وبصورة قسرية، إنْ تتطلب الأمر ذلك[١١٢].

ويؤكد راولز أيضاً أن آراءه تدخل ضمن الاتجاه الأخلاقي في الفكر السياسي، لا الاتجاه النفعي، ذلك لأنه يولي أهمية مطلقة للحريات والحقوق الأساسية على اعتبارٍ مفاده أن العدالة ترفض الفكرة القائلة إن فقدان البعض لحرياتهم يغدو أمراً صائباً، لأنه سيفضي إلى خير أكبر يتقاسمه البعض الآخر. ففي المجتمع العادل، حين تكون الحريات والحقوق الأساسية ممنوحة ومضمونة بواسطة العدالة، فإن ذلك يجعلها موضوعاً غير قابل للمساومة السياسية، وكذلك هي ليست حاصل جمع المصالح الاجتماعية[١١٣]، أي أنها حريات وحقوق أصيلة، وتنبع أصالتها من عدم قدرة الإنسان على أن يعيش حياة كريمة دونها، ولذلك فهي لا تقبل المساومة، مما يؤكد أن اتجاه راولز الفكري واقع أصلاً داخل نطاق الاتجاه الاخلاقي الذي يركّز على العدالة التوزيعية أو العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي.

وقبيل الولوج في نظرية راولز بشأن العدالة، لا بد من تأكيد فكرتين رئيسيتين، هما:

أ ـ أن راولز يطبق نظريته على ما يدعوهُ بـ «البنية الأساسية» للمجتمع. وتتكون هذه البنية الأساسية من تلك المؤسسات التي تؤثر بصورة رئيسية في فرص حياة الفرد. فهي تشتمل على المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بما فيها الحقوق الدستورية التي يتم بموجبها تعيين نطاق الحرية الفردية.

ب ـ لا يستهدف راولز مجرد إقناع غالبية الناس بجدوى نظريته، بل إنه يبتغي بها تحقيق حالة الإجماع على قبولها[١١٤].

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(١١٣) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 28 and 30.

(١١٤) Hoffman and Graham, Ibid., pp. 82 and 85-86.

و«البنية الأساسية»، وفقاً لراولز، هي «الموضوع الرئيسي للعدالة، مما يعني أن المشكلة التوزيعية الأولى هي تعيين الحقوق والواجبات الأساسية وضبط التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية. . . فالمجتمع بمثابة مشروع تعاوني (Cooperative Venture) هادف إلى تحقيق المنفعة المتبادلة. والبنية الأساسية من جانبها عبارة عن نظام عام من القواعد يتمّ بموجبه تحديد أنشطة وممارسات الأفراد، بحيث توجههم تلك القواعد إلى العمل مع بعضهم البعض من أجل إنتاج حصيلة أكبر من المنافع، كذلك تُعيِّن لكل منهم تطلعات مشروعة في نيل حصة من تلك الحصيلة النهائية. ويتوقف ما يقوم به الفرد من أنشطة وإسهامات على ما تُقرره تلك القواعد العامة بشأن ما يحق للفرد منها». انظر: Rawls, Ibid., p. 84.

كما تُعدّ نظرية راولز في العدالة محاولته الأولى في التعامل مع مشكلة التعدّدية الأخلاقية (Moral Plurality). فالتعدّدية، وفقاً لاعتقاده، «أمر حتمي ومرغوب فيه في آنٍ واحد». فهي أمر حتمي لأن البشر توّصلوا في سياق ممارسة قدراتهم العقلية إلى تصوّرات مختلفة ومتساوية في معقوليتها عن الحياة الكريمة. كذلك، فإن التعدّدية أمر مرغوب فيه لأن البشر يمتلكون مواهب وفرصاً متباينة، وهي في حاجةٍ بدورها إلى تدخل الآخرين لتفعيل ذلك الجزء من ذواتهم الذي لم يستطيعوا تنميته ورعايته. وتبعاً لذلك، تغدو القضية المركزية التي يعمل راولز على معالجتها متمثلة في التساؤل التالي: كيف يمكن لمثل هؤلاء الأفراد المتباينين خلق مجتمع عادل ومستقرّ، بحيث يُنظَرُ فيه بعين الاحترام إلى اختلافاتهم الأخلاقية العميقة؟[115].

يعمل راولز على معالجة هذا التساؤل من خلال صياغة مجموعة من المبادئ التي تدفع الظلم عن الأفراد وتبايناتهم الاخلاقية، لتكون هذه المبادئ بمثابة الأساس الفلسفي للتعامل مع كافة أفراد المجتمع. وبغية الوصول إلى حالة الاجماع على تلك المبادئ العامة، يفترض راولز أن المجتمع يعيش ابتداءً في حالة «الوضع الأصلي» (Original Position) قُبَيلَ وصوله إلى حالة الإجماع تلك.

فالوضع الأصلي عبارة عن وضع افتراضي، على غرار حالة الطبيعة لدى فلاسفة العقد الاجتماعي، «حيث يعيش فيه الفُرقاء وهم مُسَربَلونَ بسِتارِ الجهل، مما يحول دون معرفة أيٍّ منهم بمكانتهِ في المجتمع، أي مكانته الطبقية أو الاجتماعية. كذلك يجهل كل منهم نصيبه من توزيع الموارد والقدرات الطبيعية، أي الذكاء والقوة والميول. ويجهل أيضاً ماهية تصوّره عن الخير، أي تفاصيل مشروعه العقلاني في الحياة، بل حتى الخصائص المميزة ذات الصلة بنفسيته. فضلاً على ذلك، لا يعلم الفُرقاء شيئاً عن الظروف الخاصة بمجتمعهم، أي بمعنى أنهم يجهلون طبيعة الوضع الاقتصادي والسياسي لمجتمعهم أو المستوى الحضاري والثقافي الذي يجب تحقيقه مستقبلاً»[116].

---

(١١٥) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 81.

على أن يكون ماثلاً في الذهن أن التعدّدية الأخلاقية لا تعني لدى راولز سوى تنوّع معتقدات أفراد المجتمع ومصالحهم، كذلك تنوع الكيفيات التي يُشكِّلُ عبرها الأفراد أفكارهم وتصوّراتهم عن الخير والحياة الكريمة، وبذلك فهي لا تشمل تنوع الثقافات في المجتمع، انظر: Rawls, Ibid., pp. 4 and 18.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٢ و١٣٦ ـ ١٣٧.

ولكن ذلك لا يعني أنَّ الناس في الوضع الأصلي لا يعلمون شيئاً على الإطلاق، بل إنهَّم مُلِمُّون ببعض الحقائق وحسب، «إذ يعلم الفُرقاء أنَّ مجتمعهم يخضع لظروف العدالة، أي يدركون أنهم يعيشون في ظل ظروف ينبغي الخروج منها باتفاقٍ حول مبادئ العدالة. ولذلك، فإنهَّم يُحيطون علماً بالحقائق العامة ذات الصلة بالمجتمع الإنساني، إذ يفهمون الشؤون السياسية ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويُلِمّون كذلك بأُسس التنظيم الاجتماعي وقواعد علم النفس(١١٧).

يتضح من ذلك، أن الفرد في الوضع الاصلي يُدرك بأنه يعيش في مجتمع متسم بخاصية الندرة المعتدلة. فهناك ما يكفي الجميع من الموارد الاقتصادية لإشباع الحاجات الأساسية، بحيث يسمح هذا الوضع الاقتصادي بتوزيع ما يفيض عن الحاجة من تلك الموارد، ولكن هذا الوضع لا يساعد في الوقت عينه على التخلص من النزاعات الناشئة عن كيفية توزيع ذلك الفائض. ومن أجل معالجة ذلك، توجب على راولز الافتراض أن أفراد هذا المجتمع مُلِمُّون بمبادئ السياسة والاقتصاد والتنظيم الاجتماعي وعلم النفس(١١٨). يضاف إلى ذلك، فكرة أن مجتمع الوضع الأصلي تسوده حالة اللايقين، إذ يجهل أي فرد بما ستؤول إليه مكانته في المجتمع لاحقاً بفعل توزيع المنافع والأعباء ما بين الأفراد. ولكي يتلافى كل فرد الضرر والخسران الأكبر، فإنه يعمد إلى أن يضع نفسه في أدنى مكانة اجتماعية مُحتملة حين اتخاذه القرار بشأن تحديد مبادئ العدالة، أي سيتخيّل كل فرد نفسَهُ بأنه سيكون في قاع المجتمع، فيحاول بالتالي أن يضمن لنفسهِ وضعاً اجتماعياً يتيح له بالكاد عيش حياة كريمة. وبذلك يُقرر الأفراد ويُحدّدون مبادئ العدالة من موقف التحفظ والاحتراز، نظراً إلى وجود احتمالية خسران كل منهم لمكانته الاجتماعية التي يتمتعون بها في المجتمع الحقيقي(١١٩).

من هنا، يَخلُص راولز إلى نتيجتين رئيسيتين: النتيجة **الأولى** هي أن الفُرقاء لن يعمدوا بالرغم من رغبتهم في تحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع، إلى التضحية

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(١١٨) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Theory*, p. 86.

(١١٩) Rawls, Ibid., pp. 152-156, and John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, 3rd ed. (New York: Beiknap Press of Harvard University, 2003), pp. 14-18.

بمصالحهم من أجل تحقيق منافع غير مضمونة، وذلك لأنهم أصلاً «يأخذون سائر الأمور بنظر الاعتبار، بما فيها الحقائق العامة ذات الصلة بعلم النفس».

والنتيجة **الثانية** تتمثل في أن النتيجة الأولى ستدفعهم أيضاً إلى التمسك بمبادئ العدالة التي اختاروها في الوضع الأصلي. «فالفرقاء ذوو عقلٍ يمنعهم من الدخول في اتفاقات لا يستطيعون الالتزام بها أو الدخول في اتفاقات بمقدورهم الالتزام بها، ولكن بصعوبة بالغة». ويطلق راولز على هاتين النتيجتين تسمية «ضغوط الالتزام». فهي التي تدفعهم من ثمّ إلى الاعتماد على بعضهم البعض، والوثوق بالتزام الجميع بما تمّ اختيارهُ من مبادئ العدالة بعد رفع ستار الجهل عنهم(١٢٠). ذلك يعني من جانبٍ آخر، أن الأفراد في الوضع الأصلي يتسمون بكونهم أنانيين ومعنيين بشؤونهم على نحو صرف، فكُلٌّ منهم يسعى إلى زيادة نصيبه من المنافع الرئيسية. بيد أنهم مجبرون على أن يكونوا حياديين، لأنهم يجهلون أصلاً ماهية مكانتهم الاجتماعية وهوياتهم بفعل ستار الجهل الذي يُسَربِلُهم جميعاً(١٢١).

هذا السِتار، إذن، هو الذي يعمل من جهة على توليد حالة اللايقين في مجتمع الوضع الأصلي، مما يؤدي إلى أن يهيمن على ذهن كل فرد فكرة الاقتناع بأنه هو منْ سيحتل المكانة الدنيا في المجتمع، فيدفعهُ ذلك إلى تحصين نفسه بمجموعة مبادئ تُؤمِّنُ له في الحدّ الأدنى عدم التعرّض للضرر أو الحرمان من عيش حياة كريمة. وبالتالي، سيعمل ستار الجهل على إلغاء سبب النزاع الرئيسي في المجتمع، المتمثل في التباين الطبقي وتباين الهويات الثقافية. ولكن ما هي مبادئ العدالة التي يتحقق عليها الإجماع في مجتمع الوضع الأصلي؟

أ ـ مبادئ العدالة لدى راولز

عَقِبَ النقاشات التي يجريها الفُرقاء في الوضع الأصلي، يتم الإجماع على مبادئ معينة كي توزع بموجبها المنافع الأساسية، فضلاً على الواجبات، وهذه المبادئ هي التالية:

(١) إن جميع القيم الاجتماعية، من حرية وفرص ودخل وثروات واحترام

(١٢٠) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 144-146 and 176.

(١٢١) Hoffman and Graham, *Introduction to Political Theory*, p. 87.

للذات، يجب أن توزع بصورة متساوية ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لأحدِ هذه القيم أو جميعها أمراً يصبّ في صالح أُولئك الأقل انتفاعاً[١٢٢]. وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة.

(٢) يَشتقّ راولز من هذا المفهوم العام مفهومَهُ الخاص للعدالة، ويمكن تبيانه استناداً إلى التعديل الذي أجراهُ في كتابهِ الأخير، وهو: **العدالة باعتبارها إنصافاً** (*Justice as Fairness*)، إذ يقوم مفهوم راولز الخاص عن العدالة على مبدأين، هما:

(أ) أن تكون المراكز والمناصب مُتاحةً أمام جميع الراغبين في شَغْلِها، وذلك استناداً إلى معيار المساواة المنصفة في الفرص.

(ب) المبدأ الفارِق (The Difference Principle)، وهو أن تكون تسوية التفاوتات أعظم نفعاً للأفراد الأقل انتفاعاً في المجتمع[١٢٣].

وتبعاً لذلك، يتضح أنَّ المبدأ الأول من المفهوم الخاص إنما يمثل الحرية المتساوية، فهو يشتمل على تمتع كل شخص، بصرف النظر عن مكانتهِ الاجتماعية، بكافة الحقوق والحريات السياسية، مثل حق التصويت، وتقلّد المناصب العامة، وحرية الفرد في التعبير وإبداء الرأي والفكر والاجتماع، وحق الفرد في الملكية الخاصة، واللجوء إلى القضاء وسوى ذلك. أما المبدأ الثاني، فيتجسد في إتاحة الفرص المتساوية أمام كافة الأفراد للوصول إلى المناصب والخدمات العامة بالشكل الذي يؤدي إلى تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية. ويَعتبرُ راولز المبدأ الأول أنه قاعدة أولوية الحرية، بينما يمثل المبدأ الثاني قاعدة أولوية العدالة على الكفاءة والرفاه[١٢٤]. ويعني ذلك أن مبدأ تسلسل مبادئ العدالة قائم على فكرة الأولوية، إذ إن المبدأ الأول هو الأعلى مقاماً والأولى بالتطبيق من المبدأ الثاني.

وكذلك فإنَّ الشطر الأول من المبدأ الثاني يفوق الشطر الثاني منه مقاماً وأولوية في التطبيق. وبالتالي، فليس بمقدور الفرد أن يضحي بالحرية في سبيل تحقيق المساواة في الفرص، بل الواجب تطبيق مبدأ الحرية المتساوية بصورة

---

(١٢٢) Rawls, Ibid., p. 303.

(١٢٣) Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 42-43.

(١٢٤) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 61 and 302-303.

كاملة، ثم العمل على تطبيق مبدأ المساواة في الفرص. ويسمّي راولز هذه الفكرة «النظام المتسلسل» (Serial Order)[١٢٥]، مما يبينّ أنَّ راولز يؤكد ضرورة التعامل مع مبادئ العدالة، وكأنها كتلة واحدة لا تقبل إعادة الترتيب والتجزئة.

ثم يشدد راولز على فكرة أن تطبيق المبدأ **الأول** يوجب المساواة في توزيع الحقوق والواجبات الأساسية، بينما المبدأ **الثاني** يركّز على كون التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية، مثل التفاوتات في الثروة والسلطة، تعدّ أمراً عادلاً، ولكن في حالةٍ واحدة فقط، هي إذا أدت مثل هذه التفاوتات إلى منح منافع تعويضية لصالح كافة الأفراد الأقل انتفاعاً في المجتمع. فليس من العدل والحالة هذه أن يحوز البعض حصصاً أقل عدداً لكي يُفلح الآخرون في حياتهم. ولكن ليس من الظلم أن تنال قلّة من الناس منافع أكثر شريطة أن تتحسن بذلك وضعية تلك القلّة من الناس التي ليست على قدرٍ كبير من المحظوظية[١٢٦].

يتضح من ذلك، أن مبادئ راولز في العدالة تمنح الأفراد الأقل انتفاعاً نوعاً من حق النقض من أجل مواجهة التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية التي يعانونها، إذ سيعمدون إلى ممارسة هذا الحق بغية رفض قيام أيّة تفاوتات تعمل على الإضرار بمصالحهم بدلاً من دعمها[١٢٧]. ودليل ذلك هو أن الغاية من المبدأ الفارق إنما تتجسد في معالجة التفاوتات الاعتباطية (Aribitrary Inequalities)، نظراً إلى أن مثل هذه التفاوتات التي لا بد للإنسان من اختيارها أو استحقاقها هي تفاوتات ظالمة وينبغي القيام بتصحيحها. ومصادر هذه التفاوتات لا تنحصر في الظروف الاجتماعية، كأن يولد المرءُ في عائلة محرومة اقتصادياً، بل تشمل أيضاً المواهب الطبيعية (Natural Endowments)، كأن يولد المرء حاملاً لمواهب طبيعية أقل ذهنياً أو بدنياً مقارنة بأقرانهِ[١٢٨].

يجد طَرْحُ راولز في هذا المجال مُبرّرَهُ الفكري في تحقيق غاية رئيسية، وهي بناء «المجتمع الجيِّد التنظيم»، أي المجتمع العادل. ويعني به «المجتمع الذي يتقبل فيه الفرد مبادئ العدالة عن علمٍ بأن الآخرين يتقبلونها سواء بسواء. . . بحيث

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣ و٦٣.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٢٧) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 55.

(١٢٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 330.

يكون لدى كل شخص في هذا المجتمع رغبة قوية وفاعلة بصورة طبيعية للعمل بمقتضى مبادئ العدالة»[(١٢٩)]. وبذلك يختلف المجتمع الجيد التنظيم عن المجتمع الخاص (Private Society) «الذي يتمتع فيه كل فرد بغاياته أو أغراضه الخاصة التي هي إما متنافسة أو مستقلة عن بعضها البعض، ولكنها لا تكون غايات متكاملة مع بعضها البعض بأي حال من الأحوال». فلا أحد من أفراد المجتمع الخاص يأخذ في الحسبان صالح الآخرين ورغباتهم، بل يسعى كل منهم إلى أن يحظى بالنصيب الأكبر من الموارد الاقتصادية، بينما في المجتمع الجيد التنظيم، ذلك الذي يدعو إليه راولز، يتقاسم الجميع مبادئ العدالة عينها، ويتعامل الناس مع بعضهم البعض عن إدراك بفكرة كونهم شركاء في المجتمع. كذلك يُدرِكُ الناسُ أن نجاح بعضهم يعدّ أمراً ضرورياً ومتكاملاً مع صالح البعض الآخر[(١٣٠)].

ويشير ذلك إلى أن من شأن مبادئ العدالة وإجماع الأفراد عليها في المجتمع الجيد التنظيم أن يؤديا إلى استمرارية تماسك هذا المجتمع واستقراره، بالرغم من تنوّع معتقدات الأفراد وانتماءاتهم. من جانب آخر، يميل راولز إلى جعل مثل هذه المبادئ بمثابة فلسفةٍ شاملةٍ للدولة بأسرها، بحيث تتعامل بموجبها الدولة مع أفراد المجتمع، وفي الوقت ذاته يتعامل الأفراد بمقتضاها مع بعضهم البعض.

ب ـ مفهوم راولز السياسي بشأن العدالة

يعتقد راولز في كتابه الثاني: **الليبرالية السياسية** (*Political Liberalism*) أن نظريته في العدالة تعاني عدم الواقعية. فالميزة الجوهرية للمجتمع الجيد التنظيم تتمثل في أن أفراد هذا المجتمع يتخذّون من مبادئ العدالة «عقيدةً فلسفية شاملة»[(١٣١)]، بينما يُظهِرُ الواقع المعيش أن المجتمع الديمقراطي الحديث لا يتميّز

---

(١٢٩) Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 453-454.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٢١ ـ ٥٢٣، و Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, pp. 8-9.

(١٣١) تتمثل العقائد الفلسفية الشاملة، وفقاً لراولز، في معتقدات الأفراد والمؤسسات العاملة في المجال الخاص، مثل الكنائس والجمعيات والنقابات. وتكون العقيدة «شاملة» حين تشتمل على المعتقدات ذات الصلة بما هو قيِّمٌ في حياة الإنسان، فضلاً على المثل المتعلقة بالفضيلة والطباع الشخصية التي تكشف بدورها عن الكثير مما ينطوي عليه سلوكنا غير السياسي. للمزيد، انظر: John Rawls, *Political Liberalism*, 3rd ed. (New York: Columbia University Press, 2005), pp. 14 and 175.

وحسب بتنوّع عقائده الدينية والفلسفية والأخلاقية، بل يتسم أيضاً بتعارض هذه العقائد الشاملة مع بعضها البعض. ولا تحظى أية من هذه العقائد بتأييد المواطنين على نحو عام، كما لا يُتوَقع أن تحظى إحداها أو بعضها في المستقبل المنظور بتأييد كافة المواطنين أو غالبيتهم(١٣٢).

ومعنى ذلك، أن العمل بمبادئ العدالة في كافة مجالات حياة المجتمع الجيد التنظيم سيفضي إلى جعلها عقيدة فلسفية شاملة للدولة، ومن ثم إكراه الأفراد على اعتمادها نهجاً للحياة. هذه المحصّلة تعدّ محصّلة غير واقعية وفقاً لمنظوره، لأن المجتمع أصلاً يحتوي بين ثناياه على تنوّع ديني وفلسفي وأخلاقي، أي تنوّع التصورات وأنماط التفكير. وبالتالي، فإن إكراه أفراد هذا المجتمع على تبني مبادئ العدالة سيغدو بحدٍّ ذاته أمراً غير عادل، ويؤدي الأخذ به إلى عدم استقرار المجتمع. وستعمل هذه النتيجة على تقويض غاية راولز الرئيسية من طروحاته، وهي بناء مجتمع عادل ومستقر.

وفي ضوء ذلك، غدا ردُّ راولز الجديد على الواقع المتنوّع متمثلاً في الليبرالية السياسية أو المفهوم السياسي عن العدالة، بحيث يقتصر هذا المفهوم على عالم السياسة (Political Realm) الذي يشتمل عموماً على البنية الأساسية للمجتمع(١٣٣). أما خارج نطاق عالم السياسة، فيؤكد راولز بقاء المجتمع محتفظاً بتعدّديته الأخلاقية، ذلك لكون «المواطنين، سواء على صعيد شؤونهم الشخصية أو على صعيد حياتهم داخل التجمّعات التي ينتمون اليها، ينظرون إلى غاياتهم وارتباطاتهم على أنها غير قابلة للتغيّر. . . ومن الطبيعي أن يحوز المواطنون في كلِّ حين ميولاً وعواطف وولاءات يؤمنون بها، ولا يمكنهم التخلي عنها، إذ إنهم يعتبرونها أُموراً قيّمةً للغاية». إنهم ببساطة لا يتصوّرون أنفسهم بمعزل عن قناعاتهم وارتباطاتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية. ويطلق راولز على هذه القناعات والارتباطات تسمية «الهوية غير العامة» (Non-public Identity)(١٣٤).

يتضح مما تقدم، أن راولز يعمل على تمييز ليبراليتهِ من الليبرالية الشاملة للمفكّر جون ستيوارت مِل، الذي يعتقد بوجوب تَمَكُّنِ الناس من تقييم وتعديل ممارساتهم الاجتماعية في كافة مجالات الحياة، بما فيها المجال السياسي، إذ ينبغي

(١٣٢) Ibid., p. xvi.

(١٣٣) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 83.

(١٣٤) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 159.

وفقاً لمنظوره عدم خضوع الأفراد للعادات الاجتماعية لمجرد أنها عادات، بل ينبغي العمل بها إذا كانت جديرة بالولاء فقط. «فمن حق كل فرد أن يكتشف بنفسه أي جوانب التجربة الماضية يمكن أن ينطبق انطباقاً سليماً على شخصيته وظروفه الخاصة»(١٣٥). أما راولز، فيطرح في مقابل ذلك مفهوماً سياسياً عن العدالة يشمل المؤسسات الرئيسية العاملة في الحياة السياسية للمجتمع، بحيث يتسم هذا المفهوم بثلاثِ خصائص:

(١) إنه مفهوم اخلاقي يُنشأُ من أجل المؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي يتم تطبيقه في البنية الأساسية للمجتمع، بحيث يُعنى بالمبادئ والمعايير التي تعمل بمقتضاها هذه البنية.

(٢) يُقدَّمُ هذا المفهوم على أنه تصورٌ مستقلٌ بذاته، بمعنى أنه وحدةٌ مُكوّنة رئيسية تنسجم مع شتى العقائد الشاملة في المجتمع، بحيث يكون في الإمكان أن تدعمها هذه العقائد دون أن يكون المفهوم نفسه منبثقاً عن أية منها.

(٣) إن المفهوم السياسي عن العدالة يُعبِّر عن الأفكار الأساسية الموجودة ضمنياً في الثقافة السياسية العامة للمجتمع الديمقراطي، أي إنه تعبير عن الأفكار السياسية السائدة في المجتمع، مثل فكرة أن الأفراد أحرارٌ ومتساوون وفكرة المجتمع الجيد التنظيم(١٣٦).

ويضيف راولز إلى ذلك تأكيده وجوب تشكيل مؤسسات البنية الأساسية من أجل احتواء ومعالجة الخلافات العسيرة الحلّ، بحيث تكون تلك المؤسسات مَبنيةً على أساس مبادئ العدالة ذاتها. ومن ثم «يغدو المفهوم السياسي عن العدالة في أحسن الأحوال أداةً لتوجيه النقاش والتفكير، بالشكل الذي يساعدنا على الوصول إلى اتفاقٍ سياسي على الأسس الدستورية والمسائل الرئيسية ذات الصلة بالعدالة». وبذلك لا يتعارض المفهوم السياسي عن العدالة مع القيم الدينية والفلسفية والأخلاقية التي تقوم عليها العقائد الشاملة، بل إنه يُمكِّنُ المواطنين كافة من ممارسة حقوقهم وحرياتهم الأساسية مع احتفاظهم بتلك القيم في الوقت عينه(١٣٧). وعليه، فإن الليبرالية السياسية، وفقاً لمنظور راولز، تنتهج الحيادية في التعامل مع مختلف العقائد الشاملة، فهي لا تؤيد

---

(١٣٥) مل، **أسس الليبرالية السياسية**، ص ١٨٨.

(١٣٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: Rawls, *Political Liberalism*, pp. xviii, 11-15 and 175.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٨.

ولا تنتقد أيّة قيمٍ دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتمدها تلك العقائد في بنائها الفكري(١٣٨).

نخلص مما تقدم إلى أن نظرية راولز في العدالة قائمة على أساس فكرة خلق التوازن ما بين المساواة والحرية الفردية. فالمساواة هي كفّة الميزان التي يتم القياس وتحديد الوزن بموجبها، أما الحرية الفردية فهي كفة الميزان الأخرى التي توضع فيها المنافع الأساسية، أي الحقوق والحريات الأساسية. ومن ثمّ يغدو توزيع هذه المنافع الأساسية بصورة متساوية توزيعاً عادلاً، ولكن مع الأخذ في الحسبان إمكانية التساهل في التوزيع لصالح المحرومين، وهم الذين يدعوهم راولز بالأفراد الأقل انتفاعاً، ما دامت قلّةُ انتفاعهم ناجمة عن ظروفهم الاجتماعية، وليس لخياراتهم أو جهودهم الذاتية دورٌ فيها. وتعدّ الليبرالية السياسية أو المفهوم السياسي للعدالة بمثابة الآلية والمجال الذي يتم فيه تطبيق هذه النظرية.

فالليبرالية السياسية هي آلية من جهة، وذلك من حيث وجوب أن تكون الدولة حيادية في التعامل مع معتقدات أفراد المجتمع، الدينية منها والفلسفية والأخلاقية. ومن جهة أخرى، فإن الليبرالية السياسية هي المجال الذي يتم فيه تطبيق العدالة، إذ يتم العمل بها في المجال العام تحديداً دون المجال الخاص، نظراً إلى أن الأخير متميزٌ بتنوّع جدّ كبير في المعتقدات ووجهات النظر عن الخير والحياة الكريمة. وبذلك، تغدو مبادئ العدالة هي الأساس المشترك ما بين المكوّنات الاجتماعية، بحيث إنها تُتيح السبيل أمام استمرارية التعدّدية الأخلاقية، وفي الوقت ذاته تكون مبادئ العدالة قاعدةً لا غنى عنها في المحافظة على وحدة المجتمع واستقراره.

ج ـ نقد نظرية راولز في العدالة

لم تسلم نظرية راولز من سهام النقد التي طالتها من اليمين واليسار السياسيين على حدٍّ سواء، وذلك بالرغم مما تتسم به النظرية من السّبك المُحكَم وقوة الحُجّة. ويمكن تبيان أهم الانتقادات الموجّهة إليها على النحو التالي:

(١) يُشدِّدُ اليمين الليبرالي على فكرة أن راولز يُغالي في تأكيد مبدأ المساواة، ويعمد إلى وضع الكثير من السلطة بيد الحكومة، إذ يرى نوزيك أن راولز يعمل

---

(١٣٨) Ibid., pp. xix-xx.

على تقليص نطاق الحرية بشكل كبير لصالح المساواة، وفي الوقت ذاته يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك من خلال زيادة الضرائب على الأثرياء بغية مساعدة الفقراء، أي الأفراد الأقل انتفاعاً في المجتمع[١٣٩]. وبذلك، فإن نقد اليمين ينصبّ على المبدأ الفارق لدى راولز.

(٢) يشير اليسار الاشتراكي إلى أن نظرية راولز أتاحت السبيل لقيام حالة اللامساواة بصورة واسعة النطاق. فقد كان لزاماً على راولز إدراك فكرة أن «السماح بوضع الكثير من السلطة بيد الرأسماليين سيؤدي إلى إحكام سيطرتهم على الحكم بالشكل الذي يعزّز من مصالحهم». وضمن هذا الإطار، يؤكد الماركسيون أن هذه النظرية تنحاز في تحديدها لطبيعة الإنسان إلى وجهة النظر الرأسمالية، إذ يحصر راولز تركيزه على الشكل الانعزالي (Alienated Form) من طبيعة الإنسان القائم على أساس الفردية التنافسية. وبذلك، فهو يتجاهل «السلطة الكبيرة التي تتمتع بها الطبقة الاجتماعية في تحديد نطاق الحرية»[١٤٠].

(٣) أما اليسار الليبرالي، فيعالج من جانبه قضايا أخرى في سياق نقده لنظرية راولز، إذ يرفض والزر فكرة تعميم هذه النظرية ليشمل تطبيقها كافة الثقافات. فهو يرى «أن العدالة هي أصلاً عبارة عن تفسير إنساني (Human Construction) يحتمل الخطأ والصواب. وليس بإمكاننا الوصول إلى إجابات قطعية عن القضايا الصعبة ذات الصلة بالعدالة، ولا سيما إذا فهمنا العدالة بطريقة تتجاهل المطالب الخاصة الناشئة بفعل التاريخ والثقافة والانتماء التي تشمل مختلف المجتمعات». ومن ثم، ليس بإمكاننا استخلاص مبادئ العدالة من تجربة فكرية مجردة وقائمة على تساؤل مفاده: أي من المبادئ سيختارها الأفراد إذا لم يعرفوا شيئاً عن طبيعة وضعهم، عدا أنهم يرغبون في تحقيق مجرد مجموعة من المنافع الرئيسية؟ أي لا يمكن اعتماد هذه المبادئ وتعميمها، لأن كل مجتمع يعمل على صياغة منافعه الاجتماعية الخاصة، إلى جانب أن المجتمعات والثقافات تتباين في كيفية توزيع هذه المنافع بصورة عادلة[١٤١].

وتأسيساً على ذلك، يشدّد والزر على ألا تُفهَم العدالة التوزيعية على أنها

---

(١٣٩) Joseph Grcic, «Liberalism [Addendum],» in: Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, p. 324.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(١٤١) Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, pp. 98.

السعي إلى إيجاد معيارٍ توزيعي موحَّد يتم بموجبه توزيع المنافع الرئيسية، وكأن العدالة التوزيعية عبارة عن عملية اجتماعية قائمة على تصوّرٍ مفاده: أن الناس هم الذين يوزّعون المنافع على غيرهم من الناس، بل إن العدالة التوزيعية هي عملية اجتماعية معقّدة تحدث على نحو دقيق وفقاً لفكرة: أن الناس يفهمون المنافع ويخلقونها، ثم يعملون على توزيعها في ما بينهم. ونظراً إلى قيام كل مجتمع بخلق منافعه الاجتماعية الخاصة، فإن قائمة المنافع التي تُنَظَّمُ بواسطة مبادئ العدالة التوزيعية ستتباين من مجتمعٍ إلى آخر[١٤٢].

وهذا يعني أن هوية الفرد الثقافية غائبةٌ عن طروحات راولز، بدليل أنه يضع بادئ الأمر حاجزاً بين الفرد وهويته الثقافية المتمثل في «سِتار الجهل». وبذلك، فإن راولز يطالب أفراد المجتمع بالتخلي عن هوياتهم أياً كانت قبيل الاتفاق على مبادئ العدالة. وتبعاً لهذا المنظور، يغدو الفرد متجرداً من كل ما هو أخلاقي حتى يختار مبادئ أخلاقية يُبنى عليها المجتمع العادل. ولكن إذا ما تجرَّد الإنسان فعلاً من تكوينه الأخلاقي، فهل سيكون إنساناً حقاً؟ بل إنهُ سيغدو مجرد أداة أو كائن حيادي في تعامله مع أقرانه وبيئته الاجتماعية والثقافية. ويبدو أن هذا التجرّد والحيادية لن يستغرقا وحسب مرحلة الوضع الأصلي، بل سيتعديانها إلى مرحلة المجتمع العادل نفسه، بدليل أن الفرد والدولة سيكون كلٌ منهما حيادياً ضمن نطاق المجال العام، وسيتعامل فيه كل منهما مع الآخر على أساس هذه الحيادية، وأن الدولة في الوقت عينه ستكون هي الجهة الضامنة لاستمرارية الإجماع على مبادئ العدالة والحيادية.

(٤) فضلاً على ذلك، نجد أن دعاة التعدّدية الثقافية، مثل كيملكا وباريخ، ينتقدون نظرية راولز من زاوية أن تباين الهويات في الدولة ـ الأمة يعدّ حقيقة جوهرية يجب التعامل معها على نحو ما هو كائن، إذ يرى كيملكا أن على الرغم مما للثقافة من أهمية جوهرية لدى راولز في المجال الخاص، فإن راولز «لم يَقُمْ مطلقاً بجعل الانتماء الثقافي من قبيل المنافع الأساسية التي تعنى بها العدالة. وبينما يوضحُ درجة الأهمية التي تتمتع بها الحرية مقارنة بالمنافع الرئيسية الأخرى، إلا أنه لا يقوم بالشيء ذاته في ما يخص علاقة الحرية

---

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧، ولمزيد من التفاصيل عن الانتقادات الموجهة إلى نظرية راولز من قبل المجتمعاتيين مثل ساندل، انظر: ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ص ٤٧٩ ـ ٤٨٢.

بالانتماء الثقافي»[١٤٣]. وباعث ذلك هو أن راولز، حالهُ من حال معظم المنظّرين السياسيين في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إنما يتعامل مع نموذج مبسَّط للدولة ـ الأمة، حيث تتطابق فيه حدود المجتمع السياسي مع حدود مجتمع ثقافي واحد لا أكثر. ومن ثم، يبقى الانتماء الثقافي بمثابة شكل من أشكال المصلحة العامة التي يفترضُ أن تكون مُتاحةً للجميع وعلى قدم المساواة. وبذلك، لا يشكّل الانتماء الثقافي مصدراً لتباين الحقوق أو المطالب، أي أنَّ «الانتماء الثقافي لا يُتوَقعُ أن يكون مصدراً للتفاوتات الجائرة في مثل هذه الدولة، لأن هناك بنية ثقافية واحدة فقط تشمل المواطنين كافة، بل في مقدور هذه البنية أن تغدو سبيلاً جوهرياً لتسوية ومعالجة هذه التفاوتات الجائرة داخل المجتمع»[١٤٤].

وآية أن مجتمع راولز مجتمع أحادي الثقافة، هو اعتقاد راولز نفسه بـ «أن البنية الأساسية تعمل بمرور الزمن على صياغة سبيل النظام الاجتماعي في إنتاج وإعادة إنتاج شكل معينّ من الثقافة يتقاسمه الأفراد إلى جانب تصوّرات معينة عن الخير، إذ إن هذا النظام يعمل على إنتاج وإعادة إنتاج نفسه بمؤسساته وثقافته جيلاً بعد جيل. وليس هناك مجال للتوقع بأنه سينهي مهمته هذه»[١٤٥]، مما يؤكد صحة اعتقاد كيملكا أن البنية الأساسية لدى راولز تشير إلى ذلك المجتمع السياسي ذي الثقافة الواحدة لا المتعدد الثقافات.

ويتفق باريخ مع فكرة كيملكا هذه، إذ يرى الأول «أن مجتمع راولز يناهض التعدّدية، حيث إن راولز، شأنه شأن الكثير من الليبراليين، يُبدي حساسية واضحة في هذا الخصوص تدفعه إلى القبول بالتعدّدية الأخلاقية دون التعدّدية الثقافية»، إذ إن هذا المجتمع لا يأخذ في عين الاعتبار مطامح الجماعات الثقافية، مثل السكان الأصليين والأقليات القومية والإثنية والمهاجرين. فبالرغم من أن هذه الجماعات ذات مطالب متباينة، بيد أنها جميعها تسعى بشكل أو آخر إلى «نيل الاستقلال الذاتي الثقافي»[١٤٦]، ومن ثم النأي بنفسها

---

(١٤٣) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 166.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٧٨.

(١٤٥) Rawls, *Political Liberalism*, pp.18 and 269.

(١٤٦) يُشير راولز إلى أن للاستقلال الذاتي (Autonomy or Self-government) شكلين لا ثالث لهما: **أولهما** الاستقلال الذاتي السياسي للمواطنين، واستقلالهم القانوني ومشاركتهم على قدم المساواة في ممارسة السلطة السياسية. أما **ثانيهما** فهو أخلاقي خالص، ويُعبِّر عن طريقة معينة في الحياة والتفكير، بحيث يقوم على أساس قيام الفرد بنفسه بمُساءلة ونقد غاياته ومُثُلهِ العليا. انظر: جون راولز، **قانون الشعوب: مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام**، ترجمة ناطق خلوصي (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٦)، ص ٢١٣.

عن الاهتمام التقليدي الليبرالي بخلق بنية سياسية وقانونية متجانسة. وبناءً عليه، يعمل راولز على جعل البنية الأساسية للمجتمع بمثابة الموضوع الرئيسي للعدالة، وسبب ذلك تحديداً يتمثل في أن هذه البنية هي التي تعمل بصورة جوهرية على صياغة الحقوق وفرص الحياة لأفراد المجتمع. ورغم أن أنماط الحياة الأخرى ليست بالمحظورة أمامهم، إلا أنها تخضع لهيمنة الليبرالية السياسية، وتعاني جرّاء الامتيازات الجوهرية التي تحظى بها هذه الليبرالية بشكل واضح. فحين يدخل الأفراد إلى عالم السياسة سيتحتم عليهم التفكير والنقاش، بمقتضى القيم الليبرالية الأساسية، فإذا لم يفعلوا ذلك واجَهوا الاتهام بأنهم مواطنون سيئون، وقد يُوصَمون حتى بتُهمة اللاعقلانية(١٤٧).

ويردّ راولز عن نظريته انتقادات دعاة التعدّدية الثقافية، وذلك بقوله: «ليس هناك من مجتمع قادر على استيعاب كل أنماط الحياة المتباينة. فنحن نأسف على ضيق المجال أمام الجماعات الاجتماعية». ويعلل راولز موقفَهُ هذا باللجوء إلى طبيعة الظروف التاريخية الراهنة، وأن التاريخ لا مبادئ العدالة هو السبب في عدم القدرة على استيعاب كافة الجماعات. كذلك، فإن «الليبرالية السياسية على نحو غير منصف هي متحيّزة ضد معتقداتٍ شاملة معينة، إلا إذا كانت من النوع القائم على أساس الفردية. فهذا النوع وحسب بمقدوره البقاء في المجتمع الليبرالي، أما إذا كانت المعتقدات المهيمنة على الجماعات من النوع الذي يُقرّ بالقيم الدينية أو الجماعية، فليس بمقدورها النجاح في مثل هذا المجتمع»(١٤٨).

إن الليبرالية الفردية، إذن، لا التاريخ، هي المسؤولةُ عن كل الضرر الذي يلحق بأنماط الحياة والتفكير الأخرى غير الليبرالية، إلا أن التاريخ ليس بكيان مُتعالٍ (Transcendental Eentity) ومجهول يعمل من وراء ظهورنا. هكذا يقول باريخ: «بل في مقدورنا العمل على تنظيمهِ أو إنْ أردنا لا نفعل ذلك. وفي كِلا الحالَين، فإن مسؤولية النتائج المترتبة إنما تقع على كاهلنا نحن، وليس التاريخ»(١٤٩).

(١٤٧) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 89, and Rawls, *Political Liberalism*, pp. 151-153.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

(١٤٩) Parekh, Ibid., p. 90.

٣ ـ العدالة من منظور كيملكا

بادئ ذي بدء، يعتقد كيملكا أن «أية نظرية في العدالة ينبغي أن تُحدِّد ماهية اهتمامات الناس، وأن تنظر اليها بصورة شاملة، وكذلك يجب أن تأخذ النظرية بالحسبان ما سيترتب على الاعتقاد بأن تلك الاهتمامات ذات أهمية متساوية». فنظراً إلى أن اهتمامنا الجوهري، وفقاً لليبرالية، يكمن في اعتبار معتقداتنا عن الحياة الكريمة، وما يجعل الحياة ذات قيمة وأهمية، هي معتقدات صحيحة، ويجب أن نتصرف بموجبها، لذلك فإن الحكومة تُعامل الناس على قدم المساواة وبالقدر نفسه من الاهتمام والتقدير، بحيث تتيح أمام كل فرد فرصة التمتع بالحريات والموارد اللازمة لتمكينه من مساءلة وممارسة تلك المعتقدات التي يؤمن بها. وإن هذا المتطلب الأساسي يشكّل قاعدة النظريات الليبرالية المعاصرة في العدالة[١٥٠].

وتأسيساً على ذلك، يعمل كيملكا على تبيان ماهية تلك الاهتمامات الجوهرية وكيفية تولدها، وكذلك مدى انسجامها مع الليبرالية، إذ يرى «أن هناك شرطين مُسبقين لإشباع اهتمامنا الجوهري في أن نعيش حياة كريمة؛ يتمثل الشرط **الأول** في أن نعيش حياتنا من الداخل، أي بموجب معتقداتنا عمّا يُضفي القيمة والأهمية على حياتنا. ولهذا ينبغي أن يحوز الأفراد الموارد والحريات اللازمة، لكي يعيشوا حياتهم طبقاً لمعتقداتهم ذات الصلة بقيمة الحياة وجدواها دون الشعور بالخوف من التمييز العرقي أو العقاب. ومن أجل ذلك، تهتم الليبرالية على نحو تقليدي بالخُصوصية الفردية، وتُعارض خضوع الفرد للقواعد الأخلاقية إكراهاً.

ويتمثل الشرط **الثاني** في أن نكون أحراراً في مُساءلة تلك المعتقدات وتعديلها، وذلك بإخضاعها للتجربة، وفي ضوء ما توفره ثقافتنا من معرفةٍ ومُثل وتصوّرات. فينبغي لهذا السبب أن تتوفر للأفراد تلك الظروف الضرورية التي تُمكِّنهم من اكتساب الوعي وقدرة التمييز بين مختلف وجهات النظر ذات الصلة بالحياة الكريمة، وكذلك اكتساب قدرة التحليل والتدقيق في وجهات النظر تلك بصورة عقلانية. وبغية تحقيق ذلك، تُولي الليبرالية بصورة تقليدية التركيزَ على التعليم وحرية التعبير وحرية الاجتماع. فهاتان الحريتان تمكّناننا من بناء الآراء والقرارات بشأن ما هو قيِّم بالنسبة إلينا، وكذلك تساعداننا في فَهْمِ السُبل الأخرى في الحياة والتعّلم منها».

---

(١٥٠) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 13.

ويشكّل هذان الشرطان أساس الاستقلال الذاتي للفرد (Autonomy)[١٥١].

إن ذلك يعني أن كيملكا يصوغ منظوره الليبرالي للعدالة بناءً على فكرة الجمع بين الاستقلال الذاتي والثقافة، بحيث إنه يعتبر الأخير بمثابة القاعدة التي يرتكز عليها الاستقلال الذاتي للفرد. ولكن سيتبادر إلى الذهن التساؤل التالي: كيف يُوفِّقُ كيملكا بين الانتماء الثقافي للفرد واستقلاله الذاتي، أو بعبارة أخرى، كيف يكون في الإمكان جعل الثقافة أساساً لاستقلالية الفرد وحرياته ضمن إطار نظرية ليبرالية في العدالة؟

يجيب كيملكا عن ذلك بقوله: «نحن بحاجة إلى توضيح أمرَين: **أولهما** أن الانتماء الثقافي (العُضوية الثقافية) يحظى بمكانة مهمة أكثر مما هو مُتصوَّر ظاهرياً في الفكر الليبرالي، أي بمعنى أن الأفراد الذين هم جزءٌ لا ينفصم عن البناء الأخلاقي لليبرالية، يُنظر إليهم على أنهم أعضاء في مجتمع ثقافي معين، ومن ثم سيُشكِّل هذا الانتماء الثقافي بالنسبة إليهم فائدة ذات أهمية كبيرة. و**ثانيهما** أن أعضاء الجماعات الثقافية التي توصف بالأقليات يواجهون أشكالاً معينة من الحرمان ذي الصلة بفائدة الانتماء الثقافي ذاته، بحيث تتطلب معالجة أشكال الحرمان تلك، وتُبررُ في آنٍ واحد وجودَ حقوق الأقلية». وذلك يعني، أننا بحاجة إلى تبيان فكرة أن الانتماء إلى جماعةٍ ثقافية يمكن أن يُشكِّل معياراً رئيسياً لتوزيع المنافع والأعباء التي تعدّ محل تركيز واهتمام النظرية الليبرالية في العدالة. . . كيف؟ هنا سيعمد كيملكا إلى تحقيق هاتين الخُطوتَين، ولكن استناداً إلى فكرة أن طروحات راولز بشأن المساواة في الحقوق والموارد ضمن نطاق الدولة ـ الأمة، هي طروحات تَصلُحُ لأن تُستخدم للدفاع عن الحقوق الجماعية للأقليات الثقافية في الدولة المتعددة الثقافات[١٥٢].

أ ـ أهمية الانتماء الثقافي

مفهومُ الثقافة لدى كيملكا أو الثقافة المجتمعية، بحسب تعبيره، هو أنها «الثقافة المتمركزة إقليمياً، وتقومُ على أساس لغةٍ مشتركة ومُستخدَمة على نطاق واسع في المؤسسات المجتمعية، وعلى صعيد الحياة العامة والخاصة»[١٥٣]، وهي

(١٥١) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 81.

(١٥٢) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p.162.

(١٥٣) Will Kymlicka and Ruth Robio Marin, «Liberalism and Minority Rights: An Interview,» *Ratio Juris Journal*, vol. 12, no. 2 (January 1999), p. 138.

مسؤولة من ثمّ عن توفير طُرق عيشٍ ذات معنى لأعضائها، وتشمل كامل نطاق الأنشطة الإنسانية، بما فيها جوانب الحياة الاجتماعية والتعليمية والدينية والترفيهية والاقتصادية. فهي «ثقافة مجتمعية» بغية تأكيد أنها لا تتضمن القيم أو الذكريات المشتركة فحسب، وإنما تحوي أيضاً الممارسات والمؤسسات المشتركة(١٥٤). وسيغدو الناس، وفقاً لهذا المنظور، مشدودين إلى جماعاتهم الثقافية بصورة جدّ وثيقة، بحيث لن يكون بالمستطاع «اجتثاث الناس من ثقافتهم، أيّاً كانت هذه الثقافة، ونقلهم إلى ثقافة أخرى حتى لو وفَّرنا أمامهم فرص تعلُّم لغةٍ وثقافةٍ أخرى، إذ ليس بالإمكان حذف وإلغاء ما تلقّاهُ المرء من تربيةٍ وتوجيهٍ منذ سِنيّ الطفولة، بل سيبقى ذلك جزءاً راسخاً في شخصيته، وبالتالي فإن الانتماء الثقافي يؤثِّرُ بشكلٍ فعّال في هويتنا وقدرتنا الشخصية»(١٥٥).

وسيقود مثل هذا الفهم كيملكا إلى النظر إلى بني البشر على أنهم «مخلوقات ثقافية»، بحكم أن الثقافات تُعدّ أمراً جوهرياً في تطورهم بوصفهم بشراً، وذلك لسبَبين رئيسَيين: السبب **الأول** هو أن الثقافة تعمل على تعيين نطاق وبناء عالمهم، فتساعدهم بذلك على اتخاذ القرارات الصائبة بخصوص ما هو قيِّمٌ بالنسبة إليهم في حياتهم. ثم تُرشِدهم إلى تأديةِ الأدوار الجديرة بالاهتمام، فتقدم لهم الخيارات الهادفة (Meaningful Options)، وتُرشِد قراراتهم ذات الصلة بكيفية عيش حياتهم، وكذلك توفر للأفراد الأرضية الآمنة والضرورية لتطوير قدرتهم على الاختيار. وبذلك تشكّل الثقافة بيئةً لا مَفرّ منها لممارسة الفرد حريته واستقلاله الذاتي. أما السبب **الثاني** فهو أن الثقافة تَهَبُ الأفرادَ حسّ الهوية (Sense of Identity)، فهي توفر لهم مصدراً غير مشروط وشامل للانتماء والارتباط ببعضهم البعض، إذ إنها تُسهِّلُ إمكانية التفاهم المتبادل وتعزيز التضامن الاجتماعي والثقة في ما بينهم. ومن ثم، «تشدّد المقولة **الأولى** على دور الثقافة في بناء الاستقلال الذاتي، بينما تركّز المقولة **الثانية** على إسهام الثقافة في سعادة الإنسان وبناء مجتمعات مستقرّة»(١٥٦).

وبناءً على المتقدم بيانه، تغدو الثقافة المجتمعية بالنسبة إلى أعضائها عبارة عن «بيئة اختيار» (Context of Choice)، حيث يعمل فيها الأفراد على تبنّي خيارٍ من

---

(١٥٤) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 76.

(١٥٥) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 175.

(١٥٦) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 100.

بين عدة خياراتٍ مُتاحة أمامهم، وذلك بالاستناد إلى معتقداتهم المُكتسَبة من تلك الثقافة. ووفقاً لتعبير كيملكا، «فان القرار المُتّخذ لتحديد كيفية عيشنا للحياة يجب أن يكون قراراً خاصاً بنا وحدنا في نهاية المطاف. ولكنّ هذا القرار دائماً ما يكون بمثابة مسألة اختيار خيارٍ نؤمن بأنه الأكثر قيمةً وأهميةً من بين شتى الخيارات المتاحة أمامنا، بحيث يتم ذلك داخل بيئة الاختيار التي تطرحُ أمامنا طُرق عيشٍ مختلفة. ويعدّ ذلك أمراً مهماً لأن نطاق الاختيارات هذا يتم تحديده أصلاً بواسطة موروثنا الثقافي، بحيث لا يعني اختلافُ طُرق العيش المتاحة مجرد نماذج متباينة من الحركات البدنية (Movements Physical)، بل إن هذه الحركات تكون هادفةً وذات معنى بالنسبة إلينا لكونها تَستمِّدُ فحواها ودلالتها فقط من الثقافة التي تنتمي إليها، ولأن هذه الحركات تنتمي إلى نموذج معين من الأنشطة يتميز ثقافياً من غيره بوصفهِ طريقة عيش المرء للحياة»[١٥٧].

ويخلُصُ كيملكا من ذلك إلى فكرة أن أهمية الثقافة تكمن في أن معتقدات الأفراد وآراءهم في تحديد ما هو قيِّمٌ وجديرٌ بالممارسة في الحياة إنما هي معتقدات وآراء مُستمَدة من موروثهم الثقافي. وبذلك، فإن كيملكا يتفق جزئياً مع الليبراليين على فكرة وجوب أن يكون الأفراد أحراراً في القبول أو الرفض لأيٍّ من الخيارات المتاحة أمامهم، لأن المعتقدات التي يتمسك بها الأفراد على الدوام هي المعتقدات التي قرّر الأفراد مسبقاً وبذاتهم القبول بها، حيث إن كيملكا يوافق على الشطر الأول من الفكرة، وهو «أن يكون الأفراد أحراراً في القبول أو الرفض». بيد أنه لا يقبل بشطرها الثاني على أساس «أن نطاق تلك الخيارات أمرٌ لا يمكن للمرء القيام باختياره». وهنا نلاحظ اتفاقه مع راولز على فكرة أن اتخاذنا القرار في كيفية عيش حياتنا أمرٌ لا نعمل على تدشينه من «نقطة بداية جديدة» (Start de Novo)[١٥٨]، بل إننا، بحسب راولز، نعمل على ممارسة «مُثلٍ وأنماط حياة محددة قد تمّ تطويرها وتقييمها من قبل عددٍ لا يحصى من الأفراد ولأجيالٍ متعاقبة أحياناً»[١٥٩].

وفي مقابل ذلك، يختلف كيملكا مع الليبراليين عموماً في تأكيده فكرة «أن الانتماء الثقافي يعدّ من المنافع الرئيسية (Primary Goods)، بحكم كونه عنصراً

---

(١٥٧) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, pp. 164-165.
(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٥٩) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 563.

رئيسياً في تقديم الاهتمام المتساوي بالأفراد»، وبالشكل الذي ينعكس إيجاباً على احترام المرء لذاته، أي بمعنى شعور المرء بأن مشروعه في الحياة مشروعٌ يستحق التطبيق. ولذلك يعتقد كيملكا «أن هذه العلاقة ما بين الانتماء الثقافي واحترام الذات تمنح أطرافَ الوضع الأصلي لدى راولز حافزاً قوياً لجعل الانتماء الثقافي في مكانة المنافع الرئيسية»[١٦٠]، نظراً إلى أن راولز نفسه يُقرّ أصلاً بأن الفُرقاء في الوضع الأصلي سيرغبون في تجنّب أيّة خسارة لأوضاعهم الاجتماعية يكون من شأنها تقويض احترام الذات[١٦١]. وما دام «خُسران الانتماء الثقافي يدخل في نطاق خسارة تلك الأوضاع الاجتماعية، فإن اعتقاد راولز بأهمية الحرية وأولويتها، باعتبارها منفعةً رئيسية، هو اعتقادٌ يشتملُ أيضاً على قيمة الانتماء الثقافي بعينه... وإذا ما نظرنا إلى الانتماء الثقافي من زاوية كونه منفعة رئيسية ضمن نظرية راولز في العدالة، فمن المهم عندئذ أن نتذكر أن الانتماء الثقافي إنما يعدّ المنافع الرئيسية، وذلك لقُدرتهِ على منحنا خيارات ذات معنى، وكذلك من حيث قدرته على مساعدتنا في تقرير وتثمين قيمة مشروعنا في الحياة»، وفقاً لتعبير كيملكا[١٦٢]، أي بمعنى أن قدرتنا على تشكيل مفهومنا للخير وتعديله إنما ترتبط، على نحو وثيق، بانتمائنا إلى ثقافةٍ مجتمعية ما، وذلك لأن بيئة الاختيار الفردي هي نطاق الخيارات الذي انتقل إلينا بواسطة ثقافتنا. فاتخاذ قرارٍ في كيفية عيشنا للحياة هو في المقام الأول مسألة استكشاف للإمكانيات التي تُتيحها لنا الثقافة التي ننتمي إليها[١٦٣].

وفي ضوء ذلك، يعتقد كيملكا بإمكانية تطوير نظرية راولز استناداً إلى فكرة «وجوب التعامل مع حق المرء في انتهاج ثقافته بوصفهِ حقّاً من المرجح أن يرغب الناس في نَيلهِ أيّاً كان مفهومهم للخير»[١٦٤]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تشديد كيملكا على أهمية الانتماء إلى الجماعة الثقافية إنما هو محاولة هادفة إلى إعادة وصل الليبرالية الفردية بطروحات ليبرالي ما قبل الحرب العالمية الأولى، حين كانت الليبرالية ما تزال مُحتفِظةً بقيمة الجماعة والانتماء إليها.

ودليل ذلك، تقارب كيملكا البيِّن مع الليبرالي الكلاسيكي دليل بيرنز

---

(١٦٠) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, pp. 164 and 166.

(١٦١) Rawls, Ibid., p. 440.

(١٦٢) Kymlicka, Ibid., p. 166.

(١٦٣) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 126.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(Delel Berenz) في قوله إن «الفرد سواء رغب أو لم يرغب، فإنه ينتمي عن طريق أسرتهِ إلى رابطة طبيعية يُسمّيها أُمَتَهُ، أي إن لهُ طابعاً يكتسب كلَّ ما فيهِ من قيمةٍ ومعنى من ذلك الوضع الموروث الذي ولِدَ فيه. وحتى إذا غيّر ولاءَهُ للمجتمع الذي يعيش فيه، فإنه لا يستطيع أن يُغيِّر أصلَهُ. ومن هنا يتضح أن فكرة الفرد الذي يعيش كالذرة، بلا جنسٍ، ولا أقارب، ولا تقاليد، هي فكرةٌ بالية من صنع القرن الثامن عشر، وعاشت في القرن التاسع عشر لا لشيء إلا للخوف الشديد مما كان للدولة من تحكُّم وإشراف»[١٦٥].

ب ـ الحرمان الثقافي وأهمية «الحقوق الجماعية»[١٦٦]

لقد لاحظنا سابقاً أن الليبراليين عموماً يعارضون منح أيّة حقوق للجماعات استناداً إلى الانتماء الثقافي للفرد إلى هذه الجماعة أو تلك، نظراً إلى اعتقادهم بأن منح الحقوق اعتماداً على الانتماء الثقافي سيخلق بالضرورة تفاوتاً راسخاً ذا طبيعة اعتباطية وأخلاقية ما بين المواطنين، وذلك بتوزيعهم إلى فئتَين: **إحداهما** هي فئة المواطنين من الدرجة الأولى، و**الأخرى** هي فئة المواطنين من الدرجة الثانية[١٦٧]. وبغية تلافي مثل هذا الوضع، طرح الليبراليون المعاصرون فكرة حيادية الدولة القائلة بوجوب عدم لجوء الدولة إلى مكافأة أو معاقبة أيَّ مُعتقدٍ من المعتقدات ذات صلة بالحياة الكريمة، بل الحَريُ بالدولة أن توفر أرضيةً محايدة حتى تتمكّن مختلف التصوّرات المتضاربة عن الخير من الاستمرار والتطور فيها[١٦٨].

في مقابل ذلك، يرى كيملكا أن العمل بحيادية الدولة يُخلّ فعلياً بذلك التوازن الذي يُراد تحقيقه ما بين الجماعة المهيمنة ثقافياً والجماعات الخاضعة لها، حيث تعمل هذه الحيادية على استمرارية اللاتوازن بينهما، لأنها تقوم علمياً بضمان حيازة الجماعات الخاضعة عدداً محدوداً جداً من الخيارات في سياق

---

(١٦٥) بيرنز، **المثل السياسية**، ص ٢٨٢.

(١٦٦) إن مفاهيم الحقوق الجماعية (Group Rights) وحقوق الأقلية والمكانة الخاصة (Special Status) هي مفاهيمٌ ذات دلالة واحدة لدى كيملكا، إذ يستخدمها للإشارة إلى شمول الأقليات الثقافية بسياسات حكومية واسعة النطاق وحصانات وحقوق قانونية وبنود دستورية، مثل سياسة التعددية الثقافية والحقوق اللغوية والحماية الدستورية للاتفاقيات التي تم عقدها تاريخياً مع السكان الأصليين. انظر: Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 17.

(١٦٧) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, p. 365.

(١٦٨) Will Kymlicka, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality,» *Ethics Journal*, vol. 99, no. 4 (July 1989), p. 883.

تفاعلها المتبادل مع الجماعة المهيمنة وكيفية مجابهة ما تتمتع بها الأخيرة من سيطرةٍ وتفوّق. وقد بيّنا سابقاً ماهية تلك الخيارات المتجسّدة في: التهميش الدائم أو الاندماج التام أو الاحتفاظ بالخصوصية الثقافية ونيل «حقوق الاستقلال الذاتي»(١٦٩)، وبذلك تغدو حيادية الدولة مجرد آلية بيد الجماعة المهيمنة لحماية ثقافتها، والتعزيز من شأنها على حساب الجماعات الأخرى داخل نطاق الدولة ـ الأمة(١٧٠).

وتأسيساً على ما تقدم، يؤكد كيملكا أن تجاهل نظرية راولز لقيمةِ اهتماماتٍ جماعيةٍ معينة، مثل اهتمام الجماعة الثقافية بالاعتراف والهوية واللغة والانتماء الثقافي، أو التقليل من شأن هذه الاهتمامات من قبل الدولة، سيؤدي إلى «شعور أعضاء تلك الجماعة بالضرر حتى إذا تمّ احترام حقوقهم المدنية والسياسية الأساسية، إذ إن فشل مؤسسات الدولة في الاعتراف بثقافة وهوية جماعةٍ ما وعدم احترامها، سيقود إلى نتيجة متمثلة في الإضرار البالغ باحترام الجماعة لذاتها وشعورها بالانتماء». وبالتالي، لا تغدو الحقوق الجماعية بمثابة امتيازات غير عادلة أو أنها شكل من أشكال التمييز العرقي الذي يثير الاستياء والتعصّب لدى الجماعة المهيمنة تجاه الأقليات الثقافية، بل من الممكن رؤية الحقوق الجماعية من زاوية أنها تعويض عن الحرمان الجائر الذي لَحِقَ بالأقليات، وأن هذا لا ينسجم وحسب مع العدالة، بل إنه ضروري لتحقيقها(١٧١).

ومن الأمثلة على ما قد تُفضي إليه لاحيادية الدولة من حرمان ثقافي، ما نجدهُ واضحاً في المجتمع الأمريكي، إذ يشدد كيملكا على أن الممارسات والأنشطة الثقافية التي تهيمن على هذا المجتمع تم تحديدها من قبل فئة واحدة من السكان، «وهم الأعضاء الذكور في الطبقة الاجتماعية العليا من العرق الأبيض». فقد تم تحديد تلك الممارسات بُغية إقصاء قيم الجماعات الفرعية والتقليل من مكانتها. فأعضاء هذه الجماعات المستَبعَدة من النساء والسود والهيسبان أصبحوا

---

(١٦٩) يستخدم كيملكا مفهوم حقوق الاستقلال الذاتي (Government Self-rights) للإشارة إلى المعتقدات والمطامح الآتية: شعور الجماعة بكونها أمة، وأنها تستوطن إقليماً تاريخياً خاصاً بها، وقد مارست حق تقرير مصيرها بالانضمام إلى دولة أكبر من خلال القبول بشكل من أشكال الفِدرالية أو المعاهدة، وأن لها حقوقاً وسلطات معينة تولدت بموجب المكانة التي تتمتع بها باعتبارها شعباً مؤسساً (Founding People) للدولة ومكوناً رئيسياً فيها. انظر: Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 6.

(١٧٠) Kymlicka, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality,» pp. 900-903.

(١٧١) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 32-33.

غير قادرين على نيل الاعتراف بقيَمِهم من تلك الجماعة المهيمنة ثقافياً. ومن ثم، فقد طوّروا ثقافات فرعية أو حافظوا عليها من أجل التعبير عن قيمهم وممارستها. «وبذلك، فمن الظلم مطالبتهم بالدفاع عن قيم وطريقةِ عيشهم للحياة بالرجوع إلى القيم والمُثل الثقافية التي تم تحديدها أصلاً مَن قبل غيرهم»(١٧٢).

وفي ضوء ذلك، فإن حرمان الجماعات الثقافية، والتقليل من شأن انتمائها الثقافي، ناجمان على نحو هادف عن سياسات بناء الأمة. فحينما تنجح الأخيرة في تحويل كل من هذه الجماعات إلى مجرد أقلية حتى داخل نطاق مَوطِنِها الأصلي، وتُجرِّدها من حقوقها في التمتع بمؤسسات مستقلة ذاتياً وممارسة لغتها، فلن تشكّل هذه الجماعة حينئذ أيَّ تهديدٍ حقيقي لسلطة الأكثرية ومصالحها، ولن تكون هناك حاجة إلى تجريد أعضاء الأقلية من حقوقهم الفردية الأساسية، لأن ذلك لم يعُدْ ضرورياً لإخضاعهم لسيطرةٍ سياسية فاعلة ومستمرّة. وبغية معالجة هذا الوضع، فإن معايير حقوق الإنسان باتت غير كافية للحؤول دون وقوع هذا الظلم الإثني الثقافي، ولرُّبما تجعل الوضع أكثر سوءاً مما هو عليه، «إذ إن الأكثرية بمقدورها اعتماد مبادئ حقوق الإنسان للمطالبة بحقِّ الدخول والانتفاع بمَوطِن الأقلية، أو تلجأُ إلى إزالة ما تحوزهُ الأقلية من الآليات السياسية التقليدية في التشاور والتوفيق بين وجهات النظر، بحجّة أنها لا تنسجم مع هذه المبادئ، أو تعمد إلى رفض السياسات اللغوية الهادفة إلى حماية قابلية الأقلية على التطور داخل إقليمها»(١٧٣).

ونظراً إلى ذلك، يرى كيملكا «ضرورة التعامل مع حقوق الإنسان وحقوق الأقلية معاً باعتبارهما عُنصرَين متكافئَين من حيث الأهمية في الدول المتعددة الإثنيات والثقافات»، بحيث إن حقوق الأقليات تتجاوز من جهة تلك المجموعة المألوفة من حقوق المواطنة المدنية والسياسية، التي هي مضمونةٌ أصلاً في جميع الديمقراطيات الليبرالية. ومن جهة ثانية، يتم اعتمادها بهدف الاعتراف بالهويات والحاجات المميزة للجماعات الإثنية والثقافية(١٧٤). ومن جهة ثالثة، فإن حقوق الأقلية هي من الأمور الضرورية لتحقيق العدالة، استناداً إلى وجهة نظر راولز نفسه القائلة: إن العدالة تتطلب إزالة أو التعويض عن أشكال الحرمان الاعتباطية أخلاقياً وغير المُستحَّقة، وخصوصاً إذا كان الحرمان «بليغاً ونافذاً ومستمرّاً منذ

---

(١٧٢) Kymlicka, «Liberal Individualism and Liberal Neutrality,» pp. 900-901.

(١٧٣) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 80.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٧ و٨٢.

لحظة الولادة». وإذا لم يشتمل هذا التعويض على الحقوق الجماعية، فلن يحوز أعضاء الأقليات الثقافية مقدرة أعضاء الأكثرية نفسها على العيش والعمل اعتماداً على ثقافتهم ولغتهم. «هذا التفاوت يمكن النظر إليه من زاوية كونه حرماناً بليغاً واعتباطاً أخلاقياً، شأنه شأن التفاوتات العرقية والطبقية التي كثيراً ما يُعنى بها الليبراليون بصورة عامة»[١٧٥].

وبناءً على هذا المنظور، يُلاحَظ أن كيملكا يقوم، بعد تبيانه ماهية الثقافة وأهمية الانتماء الثقافي ضمن بنائه الفكري، بالعمل على اشتقاق الحقوق الجماعية التي تحمي الجماعة الثقافية من اهتمامات الجماعة ومصالحها عينها. «فمثلما تتولد الحقوق الفردية من مصلحة كل فرد في الحرية الشخصية، فإن الحقوق الجماعية تنبع هي الأخرى من مصلحة كل جماعة في المحافظة على بقائها واستمراريتها، بحيث ينبغي أن تتوازن الحقوق الجماعية من حيث الأهمية مع حقوق الأفراد الذين تتشكّل الجماعة منهم»[١٧٦]، مما يعني أن كيملكا يهدف من وراء منظوره للعدالة إلى تحقيق التوازن بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة، أي بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي، وذلك على أساس أن المجتمع مُكوَّنٌ أصلاً من أفراد وجماعات ثقافية لا الأفراد وحسب. ومن ثمّ، ينبغي التعامل مع الأفراد وانتماءاتهم الثقافية بموجب منظورٍ للعدالة أوسع نطاقاً، يأخذ بالاعتبار أهميةَ تحقيق هذا التوازن. فإذن، ما هو هذا المنظور الثقافي عن العدالة لدى كيملكا؟

٤ ـ العدالة الإثنية الثقافية من منظور كيملكا

يعرّف كيملكا العدالة الإثنية الثقافية (Ethnocultural Justice) بأنها «غياب علاقات الاضطهاد والإذلال ما بين مختلف الجماعات الإثنية الثقافية»، بحيث يتحقق فيه «التكامل ما بين إنصاف شتّى الجماعات الإثنية الثقافية عن طريق حقوق الأقلية، والعمل على حماية الحقوق الفردية ضمن المجتمع السياسي لكلٍّ من الأكثرية والأقلية عن طريق حقوق الإنسان التقليدية»[١٧٧].

---

(١٧٥) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 126, and Rawls, *A Theory of Justice*, p. 96.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١٧٧) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 72 and 78.

ويعني ذلك التعامل مع الأفراد والجماعات الثقافية على أساس الحرية والمساواة، فيحظى كل فرد بالحقوق والحريات نفسها التي يَحوزُها أقرانه، وفي الوقت نفسه تنال الجماعة حقوقَها الجماعية، وذلك تعويضاً لها عمّا لَحِقَ بها من حرمانٍ وظلم ثقافي بفعل سيطرة الأكثرية على مؤسسات الدولة، ومحاولتها بناء دولة أُحادية الأمة والثقافة. ثُم إن العمل بهذا المنظور الثقافي عن العدالة سيؤدي في نهاية المطاف إلى «زوال علاقات الاضطهاد والإذلال»، أي زوال وضعية الأكثرية ـ الأقلية التي أوجدتها عمليات بناء الدولة ـ الأمة، لتقوم مقامَها وضعية المواطَنة المتعددة الثقافات على النحو الذي سيتم تبيانُه في الفصل الثالث.

ويستند كيملكا في منظوره للعدالة الإثنية الثقافية إلى فكرة أساسية مفادها أن العدالة تعمل على معالجة مشاكل الانسجام الاجتماعي (Social Coordination). فهذه المشاكل خاصيةٌ راسخةٌ في الحياة الاجتماعية، ومن المتعذّر استئصالها. ولكون هذه العدالة تُعبّرُ بدورها عن احترام الأفراد، وذلك بالتعامل معهم على أنهم غايات بذواتهم، لا بوصفهم وسائلَ تحقيق منفعةٍ شخصية ما، ولا حتى باعتبارهم وسائلَ تحقيق الصالح العام[(١٧٨)]، لذلك فإن هذه العدالة تغدو ذات جوهر ليبرالي، إذ إنها تُقرّ بالمنزلة المتساوية لأعضاء الجماعة وفقاً لفكرة أن العدالة لا تعني إجبار أعضاء جماعةٍ ما بممارسة التزاماتهم على حساب غيرهم من الناس، أو خُطط حياتهم التي يُولونها العناية والاهتمام، ذلك أن الفردية التي تمثل حجر أساس الليبرالية لا يتِّم تقييمها على حساب طبيعتنا الاجتماعية أو على حساب جماعتنا التي نتقاسم الانتماء إليها، بل الأحرى في تقييم الفردية أن يتم الاعتراف بقيمة حياة المرء الجماعية، وأن تُعزِّزَ الفرديةُ من شأن هذه القيمة على النحو الذي يُمكِّنُ المرء من الانخراط في جماعته بصورة واعية، أي بمعنى «أنها الفردية التي تَتسِق مع حياتنا الاجتماعية وأهميتها التي لا تقبل الدحض والإنكار، وليس الفردية التي تُناهِض ذلك»[(١٧٩)].

اتساقاً مع هذه الرؤية، تغدو العدالة هي المعنية بمعالجة المشاكل الناجمة عن توتر العلاقات الاجتماعية، وتباين انتماءات الأفراد الثقافية، وتناقض مصالحهم واهتماماتهم. فنظراً إلى أن هذه المشاكل طبيعية في الأصل، وتُشكِّلُ عنصراً

---

(١٧٨) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 126.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

راسخاً في الحياة الاجتماعية في الدول المتعددة الثقافات، فإن دور العدالة فيها يتجسّد بتقليص آثار هذه المشاكل، ومنعها من التفاقم، حتى لا تُهدد وجود المجتمع بأسره. ويتم ذلك استناداً إلى احترام الفرد، من حيث كونه غاية لا وسيلة، ومن ثم الاعتراف بحقوقه الفردية والجماعية معاً.

تأسيساً على ما تقدم، عمل كيملكا على جعل منظوره الثقافي للعدالة قائماً على مبدأين رئيسيين، هما: الحرية الثقافية، والمساواة الثقافية، وقد عمد إلى معالجتهما تِباعاً على النحو التالي:

أ ـ الحرية الثقافية

يُشيرُ كيملكا، في هذا السياق، إلى فكرة «أن الحرية تشتمل على تبني خيارات من بين مختلف الخيارات المتاحة»، بحيث تستدعي حرية الاختيار أن يكون الفرد قادراً على اتخاذ قرارهِ بشأن اختيار الكيفية التي يريد بموجبها عيش حياته، وأن يكون الفرد قادراً على تغيير اختياراته وتعديلها، أي بعبارة أخرى اقتناع الفرد بأن اختياراته غير معصومة من الخطأ، وهي بالتالي قابلةٌ للتعديل. «فمن الأهمية بمكان أن نكون قادرين بصورة عقلانية على تقييم معتقداتنا بشأن الخير في ضوء ما يستجدّ من معلومات وتجارب، وأن نستطيع تعديل هذه التصوّرات إذا غدت لا تستحق مُواصلة الاعتقادِ بقيمتها وجدواها»[١٨٠].

وتبعاً لذلك، تدور عملية الاختيار وإمكانية التعديل والتغيير داخل نطاق الثقافة المجتمعية بذاتها، بحيث يتبنى الأفراد خياراتهم بخصوص الأنشطة والممارسات الاجتماعية التي تحيط بهم، وذلك بالاعتماد على معتقداتهم ذات الصلة بقيمة تلك الممارسات وأهميتها بالنسبة إليهم. ثُم إن اعتقاد الأفراد بقيمة ممارسةٍ اجتماعية ما يعني في جوهره «فَهْمَ وإدراك أولئك الأفراد للمعاني والمضامين التي يشتمل عليها ذلك الاعتقاد، ومن خلال ثقافتهم المجتمعية. . . . فإذن، لا تقوم الثقافة بتوفير الخيارات وحسب، بل إنها تزوّدنا أيضاً بالعَدسات (Spectacles) التي نتمكَّنُ من خلالها رؤية التجارب التي تحيط بنا باعتبارها من قبيل الأمور ذات القيمة (Valuable)»[١٨١]. ولذلك، نجد أن تآكل ثقافة المرء المجتمعية، تدريجياً، سيؤدي إلى التلاشي التدريجي للاستقلال الذاتي للفرد، أي

---

(١٨٠) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 81 and 83.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٨٣.

حريته الفردية في الاختيار. وهذا ما تواجهه الأقليات القومية التي تفتقر إلى حقوق الاستقلال الذاتي(١٨٢).

بناءً على هذه الرؤية، وعلى الرغم من كون حرية الاختيار شرطاً رئيسياً لعيش الحياة الكريمة، فإن هذه الحرية ليست هي بعينها الغاية المرجوة من عيش هذه الحياة، مما يؤكد أن كيملكا يُخالف الاتجاه العام لليبرالية، إذ هو يستند إلى فكرة مفادها أن المجتمع لا يفرضُ بذاته أعباءً والتزامات على عاتق الأفراد، فليس هناك من ممارسة ثقافية تحوز سلطاناً على قرار الفرد واختياراته في الحياة. «فنحن نستطيع، بل ينبغي أن نُحدِّد أعباءنا والتزاماتنا من خلال اتخاذ قراراتنا الشخصية بحرية». باعث هذا المفهوم الخاطئ للحرية الفردية، وفقاً لكيملكا، متمثل في أن الليبرالية أصلاً قائمة على أساس وصف خاطئ لطبيعة الذات، وهو «أن الذات سابقة على غاياتها وتَعلوها مقاماً»(١٨٣)، أي أن إحساس المرء بحيازته ذاتاً مميَّزة سبق وجود أية غاياتٍ وأهداف اجتماعية وثقافية. ولذلك تُصبِحُ الذات أعلى مكانةً وأهمية من تلك الغايات والأهداف. فما دام وجود الفرد قد سبق وجود المجتمع، فإن الأهمية تغدو من نصيب الفرد، وليس للمجتمع من أهمية إلا إذا صبت إسهاماته في تعزيز أهمية الفرد وأولويته. ويتفق كاتب السطور مع كيملكا على خطأ هذه الفكرة، إذ إن هذه الأولوية للفرد التي تَصِلُ تقريباً إلى درجة الإطلاق ستنفي عن الفرد ما تمتَّع به لاحقاً من أواصر اجتماعية وثقافية اكتسبها أساساً بفعل عامليَ التاريخ والجغرافيا، أي أن العمل بتلك الفكرة يكاد يلغي الطبيعة الاجتماعية للفرد، وقد ازدادت رسوخاً بحكم استمرارية التوطن في منطقة معينة، واكتساب الأفراد للهوية الاجتماعية والثقافية.

وفي ضوء ذلك، يتضح مُجدداً اتفاق كيملكا مع ليبراليي مطلع القرن العشرين، على أن الحرية تشتمل على «استقلال الفرد عن سلطان غيره، واستقلال الجماعات كل منها عن غيرها في الوقت نفسه»(١٨٤). وبغية تحقيق هذا التوازن بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة من الناحية العملية، يشير كيملكا إلى إمكانية تقييد حقوق وحريات الأكثرية المهيمنة لصالح الأقليات الثقافية، لأن احترام أفراد جماعة ثقافية ما يعني أن تحترمهم بصفتهم أعضاءً في تلك الجماعة. ويترتب على

(١٨٢) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 209.

(١٨٣) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, pp. 50-51.

(١٨٤) بيرنز، **المثل السياسية**، ص ٣٨٤.

ذلك، الاعتراف بأهمية موروثهم الثقافي وشرعية مطالبهم بحماية ثقافاتهم من خطر التلاشي والزوال. ولذلك، «فإن تقييد الحقوق الفردية واعتماد «التوزيع غير المتساوي» لتلك الحقوق التي يتمتع بها أعضاء الأكثرية المهيمنة، ولا سيما في الأوطان التاريخية للأقليات، يُعدّان معاً من الأفكار الرئيسية التي يتوجب الأخذ بها لبناء نظرية ليبرالية في العدالة(١٨٥)، بحيث «ينبغي أن نُحمّلَ الأقلية مسؤولية احترام حقوق أعضائها الإنسانية، وفي الحين ذاته نُحمّلَ الأكثرية مسؤولية احترام حقوق الأقلية»(١٨٦).

لقد وجد هذا المنظور للحرية الثقافية صداهُ عملياً في **تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٤** الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الانمائي، إذ يشدّد التقرير على أن الحرية الثقافية تعدّ مسألة رئيسية ذات صلة بقدرة الناس على عيش حياتهم على النحو الذي يريدون. ومن ثم، فإن تطوير الحرية الثقافية ينبغي أن يكون مجالاً محورياً في التنمية البشرية. «فالحرية الثقافية تصبّ تركيزها على فكرة السماح للناس بحريةِ اختيار هوياتهم وعَيش حياتهم التي يعتقدون بأهميتها وقيمتها، دون العمل على إقصائهم عن اختيار الخيارات الأخرى التي يَرَونها مهمّة بالنسبة إليهم». ومثال ذلك، الخيارات المتعلقة بفرص التعليم والصحة والعمل(١٨٧). «وإن أهمية الحرية ترتبط بصورة وثيقة بفكرة الحاجة إلى العدالة في ممارسة الحرية... إذ يمكن النظر إلى العدالة من زاوية أنها التطور المُنصِف لحريات كافة الناس، بدلاً من النظر اليها على أنها مجرد توزيع للموارد أو القول إنها ليست أكثر من مفهوم يقتصر على إعادة توزيع الثروات من لحظة بدء الظلم والتعسف في توزيعها»(١٨٨).

ب ـ المساواة الثقافية

لقد تبيَّن لنا سابقاً أن الرؤية الليبرالية للمساواة قائمة على فكرة مفادها أنه إذا أراد المرء تحقيق مطمَح شخصي ما في مجتمع يأخذ بمبدأ تكافؤ الفرص، فإن نجاح المرء أو فشله أمرٌ تحدده نوعية سعيهِ الفردي، وإنجازه في سبيل ما يرنو إلى

(١٨٥) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 151.

(١٨٦) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 88.

(١٨٧) لمزيد من التفاصيل، انظر: United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*, pp. 6 and 13-16.

(١٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤، وانظر أيضاً، المواد الأرقام (٢)، (٤) و(٥)، في: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، «إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي،» (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١)، <http://www.unesco.org/ar/cultural-diversity/>.

تحقيقه، ولا يحدده عرقهُ أو جنسه أو طبقته. فالفشل في تحقيق المطامح ليس بذي علاقة بالجماعة التي ينتمي إليها ذلك المرء.

وفي مثل هذا المجتمع ستكون «اللامساواة في الدخل أمراً منصفاً، ذلك لأن النجاح هو استحقاق يصبّ في صالح مُستحقيهِ لا غيرهم»(١٨٩). بيد أن الحاصل عملياً، وفقاً لكيملكا، هو أن قسمة المرء أو نصيبَهُ (Fate) تتأثر بالعوامل الاعتباطية ذات الأساس الأخلاقي، أي التفاوتات المتولدة عن تباين الظروف الاجتماعية، مثل الانتماء إلى عرقٍ معين أو جنس بذاته أو طبقة بعينها، كذلك الحال بالنسبة إلى التفاوتات الناشئة عن عدم المساواة في المواهب الطبيعية، إذ لا يستحق أحد أن يولد معاقاً أو أن يحظى بمعدل ذكاء أقل، كما لا يستحق أحد أن يولد في طبقة أو جنس أو عرق يُعاني الحرمان الاقتصادي. «فالظلم في كلتا الحالتين سيّان، فتوزيع الموارد والمنافع ينبغي ألا يتأثر بالعوامل الاعتباطية ذات الأساس الأخلاقي، إذ إن المواهب الطبيعية والظروف الاجتماعية هما أصلاً من قبيل الحظ العاثر»(١٩٠).

ويتضح من ذلك أن كيملكا يحاول سدّ ثغرةٍ قد أهملها راولز في نظريته بشأن العدالة، إذ بموجب الأخيرة يغدو من الإنصاف أن يحظى الأفراد بحصصٍ غير متساوية من المنافع الرئيسية ما دامت حالة اللامساواة هذه لم تكن ناجمة عن جهود الفرد واختياراته. وإن من الظلم أن يتضرّر الأفراد أو ينتفعوا استناداً إلى عوامل اعتباطية غير مستحقة، أي بتأثير عوامل خارجة عن إرادتهم. وتتجسد إضافة كيملكا ذات الصلة في توسيع نطاق تلك العوامل الاعتباطية، لتشمل التفاوتات المتولدة عن تباين الانتماءات الثقافية، إلى جانب التفاوتات الاجتماعية في الدولة المتعددة الثقافات، فضلاً على شمولها التفاوتات الطبيعية، أي الناشئة عن تفاوت الأفراد في المواهب الطبيعية، سواءً أكانت بدنية أم عقلية.

واستناداً إلى ذلك، يرى كيملكا أن ما يتجاهله أنصار الليبرالية الفردية هو «أن الأقليات الثقافية غالباً ما تكون ضعيفة في مواجهة الضغوط الاقتصادية والسياسية والثقافية التي يمارسها المجتمع الأكبر. وبالتالي، فإن قابلية البقاء والتطور لدى هذه الأقليات قد تتقوّض بفعل القرارات الاقتصادية والسياسية التي تتخذها الأكثرية المهيمنة. . . فسياسات الدولة في مجالات اللغة والتعليم

---

(١٨٩) Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, p. 58.

(١٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٨.

والمواطنة والتوظيف الحكومي تصبّ جميعاً بصورة منظّمة في صالح لغة الأكثرية وثقافتها، وتلحق الضرر والحرمان بلغة الأقلية وثقافتها». ولذلك، فإن حقوق الأقلية، كحق المطالبة بالأرض، وصلاحية النقض، وحق استخدام اللغة الأم والتمثيل السياسي المضمون، يمكن أن تساعد جميعها في معالجة ذلك الضرر والحرمان عن طريق تجنيبها للأقليات الثقافية من الوقوع في حال من الضعف والاستسلام لقرارات الأكثرية وسياسات الدولة تلك[(١٩١)]، أي أن حقوق الاستقلال الذاتي التي أشار اليها كيملكا ستغدو بمثابة تعويضٍ عن الظروف غير المتكافئة التي جعلت أعضاء الأقليات الثقافية يعانون الحرمان الشامل (Systemic Disadvantage). ومن ثم، «فإن المساواة الحقيقية لا تقتضي المعاملة المتطابقة، وإنما تستدعي المعاملة المتباينة، بغية إشباع الحاجات المتمايزة للأقليات عن حاجات الأكثرية المهيمنة»[(١٩٢)].

وعلى هذا الأساس، باتت الحقوق الجماعية بمثابة آلية دفاعية تُمكِّنُ الأقليةَ من المحافظة على بقائها واستمرار تطورها ثقافياً، وذلك في سياق تفاعلها المتبادل مع الأكثرية التي تتمتع أصلاً بقابلية البقاء والتطور الثقافي بحكم هيمنتها على السلطة السياسية والموارد الاقتصادية للدولة. ومن ثم، تقتضي المساواة الثقافية أن تحوزَ الأقلية ما تحوزه الأكثرية من سلطة وموارد، حتى تتمتع كلتاهما بقابلية البقاء والتطور الثقافي عينهما داخل إقليم الدولة المتعددة الثقافات[(١٩٣)].

هذا التعويض عن الحرمان الثقافي، بواسطة حقوق الاستقلال الذاتي، لا يشمل سائر الجماعات الثقافية، وإنما يشمل لدى كيملكا الأقليات القومية دون غيرها، لأن الأقليات القومية قد أُجبرت على الاندماج في الدولة ـ الأمة، بخلاف الحال مع المهاجرين، الذين يختارون بملء إرادتهم التخلي عن ثقافتهم حين اتخاذ قرار الهجرة إلى البلد الجديد. ولهذا السبب، فإن اندماجهم في المجتمع ليس بناجم عن ظروف تقع خارج نطاق إرادة المهاجرين، وإنما هي نتيجة لاختياراتهم التي اعتمدوها طوعاً. ونظراً إلى أن العدالة لا تقتضي التعويض عن التفاوتات التي يكون الأفراد أنفسهم مسؤولين عنها، حيث إن المهاجرين يُضَحّون طوعاً بمنفعة انتمائهم الثقافي الأصلي من أجل الحصول على منفعةٍ

(١٩١) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 146.

(١٩٢) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 113.

(١٩٣) قارن مع: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

أخرى، مثل الرفاه الاقتصادي، لذلك فهم مشمولون بالمساواة الثقافية، وما يترتب عليها من حقوق ثقافية دون حقوق الاستقلال الذاتي، بغية تسهيل اندماجهم في المجتمع(١٩٤).

وفي هذا السياق، نلاحظ اتفاق باريخ مع منظور كيملكا بشأن المساواة الثقافية، إذ يرى باريخ أنه «لا يمكن أن نُقيمَ المساواة على أساس تماثل البشر (Human Uniformity)، لأن التماثل بذاته لا يمكن فصلهُ عن الفوارق والتباينات ما بين بني البشر... فتأسيس المساواة على أساس التماثل فقط يترتّبُ عليه عواقب سيئة، إذ إنه يُحتّم علينا التعامل مع البشر بصورةٍ متساوية في النواحي التي يتشابهون فيها، لا النواحي التي يختلفون فيها. وبذلك، فإننا نُساوي بينهم على صعيد طبيعتهم الإنسانية المشتركة، بينما نرفض العمل بالمساواة على الصعيد الثقافي الذي يُعادِلُ الأول من حيث الأهمية». وما دامت المساواة تشتمل على الحرية أو نيل الفرصة في التمايز والاختلاف، بصورة متساوية، فإن معاملة البشر بالتساوي تُحتّم علينا الأخذ بالحسبان أوجه الشبه والاختلاف معاً بين بني الإنسان. فالحقوق المتساوية لا تعني حقوقاً متطابقة، لأن الأفراد أصلاً هم ذوو انتماءات متباينة وحاجات متفاوتة، مما يدفعهم إلى المطالبة بحقوق متباينة بُغية التمتع بالمساواة(١٩٥).

٥ ـ مقارنة بين آراء كيملكا وراولز في العدالة

يُدرِكُ الكثير من المفكّرين الليبراليين المعاصرين حقيقة أن البشر يتقاسمون طبيعة إنسانية واحدة، وأن الثقافة تشكّل جزءاً لا يمكن فصله من حياتهم. ومن ثم، فقد عملوا وفقاً لإدراكهم هذا على إعادة تعريف وتفسير الليبرالية، حتى تغدو أكثر انسجاماً مع التنوّع الأخلاقي والثقافي الذي تتسم به المجتمعات الغربية، دون التخلي عن التزامهم ببعض مبادئ الليبرالية العامة والثابتة.

ومن هؤلاء المفكّرين راولز، وكيملكا، ويمكن المقارنة بينهما على النحو التالي:

أ ـ في الوقت الذي نجد فيه راولز معنياً في المقام الأول بالمشاكل الناشئة عن

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٥، و Farrelly, *An Introduction to Contemporary Political Theory*, pp. 124-125.

(١٩٥) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 239-240.

التعدّدية الأخلاقية، أي تباين مفاهيم الأفراد وآرائهم في الخير، فإن اهتمام كيملكا ينصبّ على المشاكل التي تنجم عن التنوّع الثقافي وتباين أنماط الحياة[١٩٦].

ب ـ يعمل كيملكا على تبنّي نظرية راولز في العدالة للتعامل مع التنوّع الثقافي، إلا أنهُ يوسِّع من نطاق هذه النظرية لتشمل الأفراد والجماعات الثقافية معاً. فهو ينظر إلى طروحات راولز عموماً من زاوية أنها تصلح للتطبيق في المجتمع المتجانس ثقافياً، وليس المجتمع المتعدد الثقافات، بحيث إن النظرية بعينها تساعد الأكثرية المهيمنة على ممارسة كافة حقوقها الثقافية، في حين إنها لا تُبيحُ للأقليات فعل ذلك بالمثل. وتبعاً لذلك، يعتقد كيملكا **أولاً** بأن الثقافة ما دامت أمراً حيوياً لتطور الإنسان، فإن للأقليات حق ممارسة ثقافاتها. وتقتضي العدالة **ثانياً** أن تتمتّع الأقليات والأكثرية، سواء بسواء، بحقوقٍ ثقافية متساوية، وبإمكانية ممارسة هذه الحقوق بفاعليةٍ متساوية. وبذلك، فإن كيملكا يوسّع من نطاق العدالة لتشمل أيضاً العلاقات بين الثقافات داخل الدولة[١٩٧].

ج ـ تهدف نظرية راولز عموماً إلى بناء مجتمع محايد عرقياً، وذلك بإزالة كافة التشريعات التي من شأنها أن تُفرِّقَ بين الأفراد من حيث العرق أو الإثنية، وتستثنى من ذلك الإجراءات التي تصبّ في صالح الأفراد الأقل انتفاعاً، مثل سياسة التفضيل الإيجابي (Affirmative Action Policy). وفي مقابل ذلك، يؤكد دعاة التعدّدية الثقافية عموماً فكرة أن هذا الهدف قائم على أساسٍ ضعيف، إذ ليس بالإمكان الفصل ما بين الدولة ـ الأمة والإثنية والثقافة، وذلك بحكم أن هذه الدولة قائمة أصلاً على أساس إثني. وحتى في حال قيام الدولة بمثل هذا الفصل، فإن الأمر سيكون لصالح الجماعة المهيمنة ونمط حياتها على حساب الجماعات الأخرى وأنماط حياتها[١٩٨].

والسبب في ذلك، بناءً على رأي كيملكا، هو أن راولز وغيره من مفكّري الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية، مثل دوركين، قد اعتقدوا خطأً أن المجتمع السياسي هو نفسه المجتمع الثقافي، بينما يشير الواقع المعيش إلى أن هناك المجتمع السياسي من ناحية، الذي يمارس فيه الأفراد حقوقهم ومسؤولياتهم طبقاً لمنظور

---

(١٩٦) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.
(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(١٩٨) Farrelly, Ibid., p. 120.

العدالة الليبرالية، بحيث إن الذين يتواجدون داخل هذا المجتمع يتقاسمون صفة المواطنة، وهناك من ناحيةٍ أخرى المجتمع الثقافي، الذي يعمل فيه الأفراد على صياغة أهدافهم ومطامحهم وتعديلها، بحيث إن المنتمين إلى المجتمع الثقافي نفسه يتقاسمون ثقافةً ولغة وتاريخاً واحداً، وبموجبها، يتم تحديد انتمائهم الثقافي. وبذلك، فإن المجتمع السياسي عادة ما يشتمل على أكثر من مجتمع ثقافي واحد[١٩٩].

د ـ إن مفكّري الاتجاه العام لليبرالية الاجتماعية ينظرون إلى مفهوم الحرية من زاوية التحرر من أي تدخّل في صناعة القرار الشخصي، وخصوصاً تدخّل الدولة، أي بمعنى حصر تدخّل الدولة في حدود المجال العام دون شموله المجال الخاص. وبناء على ذلك، سيعامل كافة الناس في المجال العام بصورة متساوية، وستغدو حقوقهم مضمونة دون استثناء. أما داخل المجال الخاص، فسيكون الناس أحراراً، لأنهم لن يكونوا مُجبَرين على العيش وفقاً لرؤية بعينها عن الحياة الكريمة، بل وفقاً لمفهومهم واختياراتهم هم. أما كيملكا، فيُشدّد على فكرة أنه بغية تحقيق الحرية، ينبغي أن يكون المرء حرّاً في التعبير عن نفسه، باعتباره عضواً في جماعة ثقافة ما، فضلاً على كونه فرداً مستقلاً بذاته. ومن ثمّ، ينبغي أن يكون المرءُ قادراً على تعيين خياراته وتفضيلاته في الحياة طبقاً لثقافته ومعتقداته، لا طبقاً لثقافة ومعتقدات غيرهِ. ولهذا السبب، يتوجب الاعتراف بثقافة الأقلية وحمايتها من أجل تعزيز حرية الأفراد وحقوقهم، وذلك من خلال الحقوق الجماعية[٢٠٠].

هذا المنظور عن الحرية الثقافية يتوافق مع رؤية غالبية الاتجاهات الفرعية لليبرالية الاجتماعية، فأنصار الحركة النسوية في الولايات المتحدة، مثل آمي غوتمان (Amy Gutmann)، يعتقدون «أن جماعات الهوية[٢٠١] يمكنها التأثير بصورة جلية في الهويات الفردية على نحوٍ ينسجم مع الحرية الفردية. فحرية الانتماء هي الأساس الذي تقوم عليه الحرية الفردية، وأن الناس يتمتعون بكامل

---

(١٩٩) Kymlicka, *Liberalism Community and Culture*, p. 135.

(٢٠٠) انظر: فوت، **النسوية والمواطنة**، ص ٩٥ ـ ٦٩.

(٢٠١) وتعرّف آمي غوتمان جماعات الهوية بـ «أنها تجمّعات كبيرة الأهمية سياسياً، وتتكون من أناس يُعرّفون أنفسهم استناداً إلى خاصية واحدة أو أكثر من الخصائص الاجتماعية المشتركة». وبذلك، فإن الجنس والعرق والطبقة والإثنية والهوية القومية والدين والعَوَق والتوجه الجنسي، تعدّ كلها من الخصائص المشتركة التي تتشكل بموجبها جماعات الهوية، وفقاً لأنصار الحركة النسوية. والملاحظ أن مثل هذه الرؤية بشأن الهوية يعمل على توسيع نطاق مفهوم الجماعة الثقافية ليشمل فئات اجتماعية أخرى، مثل النساء والمعاقين والشواذ جنسياً، وبالتالي المطالبة بالتعامل رسمياً مع هذه الفئات على أنها أقليات ثقافية حالها من حال الأقليات الإثنية والقومية. للمزيد، انظر: Gutmann, *Identity in Democracy*, pp. 9-15 and 47-53.

الحرية في اختيار الانتساب إلى أيّةِ هوية يريدون، وكذلك التعبير عن أنفسهم من خلال جماعات الهوية التي ينتمون إليها»[٢٠٢].

نستخلص مما تقدم بيانه، أن كيملكا ودُعاة التعدّدية الثقافية عموماً يحاولون إحداث تغييرٍ نوعي في فحوى مبدأ المساواة ضمن إطار الفكر الليبرالي، إذ إن كيملكا على اقتناع بأن المساواة القانونية المجردة لن تساعد الأقليات القومية والإثنية على المحافظة على وجودها الثقافي واستمراريتها في الحياة الاجتماعية، وإنما تعمل على تذويبها في ثقافة الأكثرية المهيمنة. ولهذا، يؤكد كيملكا فكرة توسيع نطاق مبدأ المساواة ليشمل الأفراد والجماعات الثقافية في آنٍ واحد، وذلك بالاستناد إلى التباينات الثقافية التي تُميِّزُ الأقليات من الأكثرية، فضلاً على التماثل القائم بينهما بحكم الاشتراك في الطبيعة البشرية عينها، ليحظى الطرفان في نهاية المطاف بقابلية البقاء والتطور نفسها ثقافياً. وتبعاً لهذا المنظور، يحظى الفرد في الدولة المتعددة الثقافات بنوعين من الحقوق: **أولهما** يتمثل في الحقوق والحريات المدنية والسياسية الأساسية، وذلك باعتبار الفرد مواطناً، و**ثانيهما** يتجسد في الحقوق الثقافية والاستقلال الذاتي، بوصفه ـ أي الفرد ـ عضواً في جماعةٍ ثقافية.

هذه النتيجة المركزية، التي كثيراً ما يؤكّدها كيملكا في منظورهِ للعدالة الإثنية الثقافية، هي قائمةٌ على عدة مقدمات فكرية، ويمكن تلخيصها، استناداً إلى صياغة لورنس بايبر (Laurence Piper)، على النحو التالي:

أ ـ الليبرالية تساوي حرية الفرد في الاختيار، ولا سيما مقدرة الفرد على مُساءلة وتعديل مفهومهِ للخير.

ب ـ إن حرية الاختيار تعتمد على الظروف الاجتماعية، بما فيها الثقافية، التي من خلالها يتمكن المرء من انتهاج مفهومه للخير.

ج ـ الثقافة تساوي الانتماء إلى جماعة ثقافية ما، وتحديداً الجماعة الإثنية أو القومية.

د ـ من الناحية التطبيقية، فإن الجماعات الإثنية والقومية التي تعاني الحرمان تستحق بسبب ذلك حقوقاً في السماح لأعضائها بحرية الاختيار[٢٠٣].

(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢٠٣) Laurence Piper, «Do I Need Ethnic Culture to Be Free?: A Critique of Will Kymlicka's Liberal Nationalism,» *South African Journal of Philosophy*, vol. 21, no. 3 (2002), p. 181.

هـ ـ ونظراً إلى أن حرية الاختيار التي يتمتع بها أعضاء هذه الأقليات حريةٌ غير مطلقة، وأنها متوقفة على الانتماء الثقافي والاعتراف بهذا الانتماء من قبل الدولة، ولأن الدولة هي التي تقوم بالمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي، ولأن هذه الدولة هي التي مارست الإكراه تجاه الأقليات من خلال سياسات بناء الأمة، لذا، فإن ما يتوجب على الدولة ـ الأمة فعلهُ هو الاعتراف بالأقليات الثقافية بغية استقرار الدولة واستمرارية نظامها الاجتماعي، وذلك من خلال منح الأقليات القومية تحديداً حقوق الاستقلال الذاتي لكي يتحقق التوازن ما بين الأكثرية المهيمنة والأقليات، وهو يعدّ الغاية الرئيسية للعدالة الإثنية الثقافية.

بناءً على ذلك، يتضح أنه على الرغم من كون العدالة هي الأساس الفلسفي لليبرالية بخصوص كيفية التعامل مع الأفراد وتنوّعهم الأخلاقي، فإن الليبراليين لا يتفقون على مسألة: هل أن العدالة تشمل التنوّع الثقافي أم يجب حصرها في التنوّع الأخلاقي دون التنوّع الثقافي؟. فالاتجاه العام في الليبرالية عموماً، والليبرالية الاجتماعية خصوصاً، قد وجدناه آخذاً بفكرة اقتصار العدالة على التنوّع الأخلاقي فقط، وذلك من خلال انتهاج حيادية الدولة للتعامل مع معتقدات الأفراد بشأن الخير والحياة الكريمة. وباعث ذلك هو اقتناع هذا الاتجاه بأنَّ ولوج مثل هذه المعتقدات في المجال العام سيؤدي إلى تعميق التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، ومن ثم ستغدو مصدر تهديد لاستقرار الدولة ووحدتها، بينما دعاة التعدّدية الثقافية، وهم يشكّلون أحد الاتجاهات الفرعية لليبرالية الاجتماعية، يَرَون عموماً أن الدولة ـ الأمة منحازة في الجوهر إلى صالح الجماعة المهيمنة منذ نشوء هذه الدولة، وأن هذه اللاحيادية لم تزلْ عاملة على تعميق حِدّة تلك التفاوتات، فضلاً على تعزيزها لشعور الأقليات الثقافية بهوياتها. وبالتالي، أضحى بديلهم متمثلاً في التعامل مع التنوّع الثقافي والأخلاقي على أساس ما هو كائن أصلاً، وذلك من خلال الاعتراف الرسمي بهذا التنوّع، ومنح الأقليات حقوقها الجماعية جنباً إلى جنب تمتُّع الأفراد بالحقوق المدنية والسياسية الأساسية. من هنا، يمكن القول إن اتجاه التعدّدية الثقافية لا يخرج عن نطاق الليبرالية، بل إنه اتجاهٌ ليبرالي يحاول إحداث تغييرٍ نوعي في البناء الفكري لليبرالية، بغية التجاوب مع التغييرات الثقافية والديمغرافية الحاصلة في المجتمعات الغربية.

الفصل الثالث

مشروع كيملكا
لبناء الدولة المتعددة الثقافات

ليس من شكٍّ في أنَّ مشروع بناء الدولة ـ الأمة مشروعٌ معقد جداً وبعيد المدى، يقومُ على أساس فكرةٍ مركزية، ويُبتغى من قيامهِ تحقيق هدف رئيسي. ويأتي في المقدمة منه استيعاب التباينات الثقافية قسرياً إنْ لَزم الأمر، وجعل ثقافة الأكثرية السائدة هي الثقافة الوحيدة للدولة، ليتِّم من خلال ذلك إحداث التطابق بين البناء الثقافي والبناء السياسي. هذا في حين أن مشروع بناء الدولة المتعددة الثقافات يقوم على فكرة أن التباينات الثقافية بين المركز والأطراف تباينات راسخة، ومن الصعوبة بمكان إزالتها، بدليل استمرارية بقائها حتى يومنا الراهن، ومن ثمّ كان من الأجدى التعامل معها على نحو ما هو كائن لا على أساس ما يجب أن يكون. وفي كِلا مشروعَي بناء الدولة، يبقى الهدف المركزي متمثلاً في تحقيق استمرارية وحدة الدولة واستقرارها.

في ضوء ذلك، سنحاول في هذا الفصل تبيان منظور كيملكا بشأن التساؤل الآتي:

بناءً على أيِّ أساس سيتم تحقيق الاندماج بين المكونات الثقافية للدولة؟ وهل التعددية الثقافية تُفيد معنى التسامح مع جميع الممارسات الثقافية أم أن ثمّة حدوداً للتسامح؟ كيف يعالج كيملكا إذن أزمة الدولة ـ الأمة، وما هي مصادر استقرار الدولة المتعددة الثقافات، هذا المولود الخارج من رحِم الدولة ـ الأمة وأزمتها؟

أولاً: التعددية الثقافية سبيل إلى الاندماج والتسامح

يُعد الاندماج من القضايا الجوهرية التي تُحدِّد مدى فاعلية الدولة وقدرتها على تأدية وظائفها. وبغية تحقيق الاندماج، عَمدتِ الدولة ـ الأمة منذ بروزها إلى انتهاج سياسات معيّنة لبناء أمة أُحادية الثقافية، وذلك عبر تذويب المكونات الثقافية والاجتماعية في الثقافة السائدة. وكانت مثل هذه السياسات بمثابة أسباب أدّتْ إلى انبعاث الهويات القومية والإثنية وازدياد رسوخها. وبالتالي، برزت

مشكلة التسامح بدورها في المجتمعات الغربية كَردٍّ فعل على تنوع تلك الهويات، وتباين مطالبها، واختلاف تصورات كُلٍّ منها عن الخير والحياة الكريمة وكيفية التعامل مع الثقافة المهيمنة.

هنا، يطرح كيملكا منظوره بشأن الاندماج والتسامح، وكيفية تحقيقهما في المجتمعات الغربية، وهو في عَملِهِ هذا يضع جملة تساؤلات:

كيف يمكن الحيلولة دون تشظي الدولة؟ وكيف تساعد التعددية الثقافية على تسهيل الاندماج بين الأقليات وممارساتها الثقافية؟ وهل تعني التعددية الثقافية فكرة التسامح مع كافة الأقليات وممارساتها الثقافية؟ ثم هل أن للتسامح حدوداً، وما هي هذه الحدود وكيف يتم تحقيقها؟

يواجه الباحث عند تناوله مفهوم التعددية الثقافية تبايناً واضحاً في كيفية التناول وأُسلوب النظر والاستخدام؛ ففي أوروبا يُنظر إلى هذا المفهوم من زاوية كونهِ خاصّاً بالعالم الجديد، ولا يَسَعُ نطاقُهُ الأفكارَ المطروحة في العالم القديم، ولاسيما الأوروبية منها وذات العلاقة بحماية الأقليات. أما في العالم الجديد، فنجد أن التعددية الثقافية تُستخدم للإشارة أحياناً إلى السياسات المعنية بالجماعات المهاجرة فقط، دون شمولها السكان الأصليين. ويصدق ذلك على حالتي كندا ونيوزيلندا، في الوقت الذي يُستخدم فيه مفهوم التعددية الثقافية في أمريكا اللاتينية، سواءً بدلالة المفردة Multiculturalism أو بدلالة المفردة Pluriculturalism، للإشارة حصرياً إلى مطالب السكان الأصليين دون الجماعات المهاجرة[١]. أما في الولايات المتحدة، فغالباً ما يُستخدم هذا المفهوم للإشارة إلى سياسة الهوية، وهي السياسة التي تسعى من خلالها الجماعات المحرومة، وعلى نطاق واسع، إلى نيل الاعتراف العام بهوياتها وحاجاتها المميزة، سواء أكانت الجماعة من الجماعات المتمتعة بالهوية الإثنية والقومية أم لم تكن كذلك؛ ومثال الأخيرة كُلٌّ من النساء والمعاقين والشواذ جنسياً من الذكور والإناث[٢].

والتعددية الثقافية من بعد ذلك، وفضلاً على كونها تياراً فكرياً ليبرالياً، هي

(١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Will Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2007), pp. 17-18.

(٢) Will Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 9.

سياسةٌ مأخوذٌ بها عملياً في أوروبا والأمريكتَين تحديداً، بحيث يتباين نطاق موضوعها من دولة إلى أخرى، وذلك تبعاً لدرجة تنوعها الثقافي. وأيّاً تكن سعة الموضوع، فإن الفكرة المشتركة فيه تتمثل في الجمع بين الحقوق الفردية والجماعية في التعامل مع الأقليات الثقافية.

ولنتوجه الآن إلى كيملكا من أجل توضيح رؤيتهِ لمفهوم التعددية الثقافية؛ فهو ابتداءً يستثني تلك الجماعات غير المتمتعة بالهوية الثقافية من نطاق موضوع التعددية الثقافية. وتبعاً لذلك، يستخدم هذا المفهوم باعتباره مفهوماً جامعاً يشمل بين ثناياه مجموعةً كبيرة من السياسات المعنية بتوفير مستوى معيّن من الاعتراف الرسمي والدعم للجماعات الإثنية الثقافية غير المهيمنة، سواء أكانت تلك الجماعات من المهاجرين أم من الأقليات القومية والسكان الأصليين، وهو ما يعني أنَّ المفهوم لدى كيملكا يشمل أنواعاً مختلفة من السياسات التي تُعنى بأنواعٍ مختلفة من الأقليات[٣].

وتأسيساً على ذلك، يعرّف كيملكا التعددية الثقافية بأنها «الرؤية التي لا ينبغي فيها للدول أن تدعم وحسب تلك المجموعة المألوفة من حقوق المواطنة العامة المدنية منها والسياسية، والتي هي مضمونةٌ أصلاً في كل الديمقراطيات الليبرالية الدستورية، بل ينبغي أيضاً أن تتبنى الدولُ مختلفَ الحقوق السياسية أو الجماعية الخاصة، والتي يُستهدف من خلالها الاعتراف بالهويات المميزة ومطامح الجماعات الإثنية الثقافية والتكّيف معها»[٤]. وبناء على ذلك، يمكن معالجة طروحاته ذات الصلة على النحو الآتي.

١ ـ التعددية الثقافية سبيل إلى الاندماج

يعمل كيملكا ابتداءً على تحديد مصادر التنوع في المجتمعات الغربية؛ إذ يعتقد أنَ هذا التنوع ناجمٌ عن مصدرَين رئيسيَين:

أولهما هو التعايش بين أكثر من أمة واحدة داخل نطاق دولة واحدة. وتعني الأمة في هذا السياق ذلك المجتمع التاريخي المتكامل مؤسساتياً تقريباً، بحيث يقطن إقليماً أو منطقة معيّنة، ويتقاسم أعضاؤهُ لغةً وثقافة مميَّزتَين؛ فالدولة التي تضم أكثر من أمة واحدة ليست بدولة ـ أمة (State Nation)، وإنما

(٣) Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, p. 16.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

هي دولة متعددة القومية (Multination State)، والثقافات الأصغر حجماً فيها هي أقليات قومية (National Minorities)[٥].

أما المصدر **الثاني**، فيتجسد في الهجرة؛ إذ ستغدو الدولة متنوعة ثقافياً إذا ما قبلت بهجرة أعدادٍ كبيرة إليها من الأفراد والعائلات من الدول الأخرى، وسمحت لهم بالحفاظ على بعضٍ من خصوصياتهم الإثنية. فالهجرة لم تزل تشكل عنصراً حيوياً في تركيبة دول الهجرة الرئيسية، وهي أستراليا وكندا والولايات المتحدة. وآية ذلك أن أكثر من نصف المهاجرين الشرعيين من دول العالم يتجهون صوب إحدى هذه الدول الثلاث[٦].

ومعنى ذلك أنَّ للتنوع الثقافي شكلين رئيسيين هما: التنوع القومي والتنوع الإثني، يشمل **الأول** المجتمعات المكونة من عدة قوميات متعايشة داخل الدولة، ويتمثل **الثاني** في المجتمعات الناشئة بفعل الهجرة الدولية، حيث تفضي الأخيرة إلى نشوء جماعات إثنية عدة تعيش على شكل تجمعات سكانية منعزلة.

وفي مثل هذه الدول، يمكن تحقيق الاندماج عن غير طريق سياسات بناء الأمة، وذلك إذا ما نظرنا إلى الاندماج من زاوية أنه «طريق ذو اتجاهين؛ إذ نجد من ناحية أن الاندماج يتطلب قبولاً من لدن الأقلية بالتكيف مع خصائص معيّنة تتسم بها الثقافة المهيمنة في المجتمع، مثل تعلّم اللغة الرسمية والمشاركة في مؤسساتٍ عامة معيّنة. ومن ناحية ثانية، يقتضي الاندماج قبول الأكثرية المهيمنة بفكرة توسيع كامل نطاق الحقوق والفرص الممنوحة للأقلية، وذلك بالعيش والعمل على نحوٍ تعاوني مع أعضاء الأقلية، وتهيئةِ مؤسسات الثقافة السائدة كلما اقتضت الضرورة، وذلك لأجل استيعاب الحاجات والهوية المميزة للأقلية»[٧].

---

(٥) ومن المهم ملاحظة أن اندماج أمم متباينة في دولة واحدة، وفقاً لكيملكا قد يحدث بصورة قسرية، كأن تغزو جماعة ما جماعة ثقافية أخرى وتهيمن عليها، أو تتنازل قوة استعمارية ما عن إقليم جماعة ما لصالح قوة استعمارية أخرى، أو يتجاوز عدد مستوطني موطن تلك الجماعة الثقافية عدد سكانه الأصليين من خلال سياسة الاستيطان. كما أنّ تشكيل الدولة المتعددة القوميات قد يتمّ بصورة طوعية، وذلك حين تتفق عدة ثقافات متباينة على تأسيس دولة فدرالية من أجل تحقيق مصالحها المتبادلة. انظر: Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 11.

(٦) إنّ الهجرة الدولية غير محصورة في العالم الجديد، بل يشير كيملكا إلى أنها تشمل العالم القديم أيضاً ولكن بمستويات أقل، ومن هذه الدول كل من بريطانيا وفرنسا والسويد وألمانيا، غير أن معظم هذه الدول لا تستقبل المهاجرين إلّا باعتبارهم لاجئين أو بصفتهم عمالاً مؤقتين (Guest-Workers)، وهو ما يجعل هذه الدول تتخذ شكل الدولة المتعددة الإثنية (Polyethnicity State)، انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤ و١٧.

(٧) Will Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 179.

يؤكد ما تقدم أن كيملكا ينظر إلى الاندماج من زاوية اجتماعية ثقافية (Socio-Culture)، بحيث إنه يشتمل على الاندماج المؤسساتي تحديداً، دون شمول العادات والتقاليد الثقافية والدين وأنماط الحياة، وإنه يتوجب على الاندماج في مؤسسات مشتركة تعمل على أساس لغة مشتركة أن يتيح مجالاً واسعاً للتعبير عن التباينات الفردية والجماعية على الصعيدين العام والخاص، والسماح للأقليات القومية أيضاً، دون غيرها، بالانخراط في عملية بناء أمة خاصة بها، من أجل تمكينها من الحفاظ على ذواتها باعتبارها ثقافات مجتمعية مميزة(٨).

بعبارة أخرى، وفي ما يتعلق بالجماعات الإثنية، يغدو الاندماج متمثلاً في ذلك النطاق الذي يمكن فيه للمهاجرين ومَنْ ينحدر مِن نَسلِهم أنْ يندمجوا في الثقافة المجتمعية السائدة، بحيث تعبّر الأخيرة عن فرصهم واختياراتهم في الحياة بحكم كونها وثيقة الصلة بالمشاركة في المؤسسات المجتمعية، التي تستند بدورها إلى لغة مشتركة تتميز بها الثقافة المجتمعية السائدة دون غيرها. أما بخصوص الأقليات القومية، فمن المهم ملاحظة أنه لا ينبغي قيام الحكومات بتشجيع ثقافة مجتمعية واحدة؛ إذ بإمكانها القيام بتشجيع فكرة الاحتفاظ بثقافتين مجتمعيتين أو أكثر داخل الدولة الواحدة. ومثال ذلك حالة كندا، حيث تعمد الحكومة إلى تعزيز الاندماج في الثقافتين الأنغلوفونية والفرنكوفونية معاً(٩).

بناء على ذلك، يتضح أنَّ التعددية الثقافية تعبّر عن الكيفية التي ينبغي بموجبها بناء التضامن السياسي والاجتماعي في مجتمع متنوع ثقافياً، بحيث يتم فيه احترام مكونات هذا التنوع والتكيف معها. ومن ثم، «فإن واجب الحكومات هنا يتجسد في الاعتراف بالتنوع الإثني الثقافي المتزايد والتكيف معه من خلال العمل بقيم الديمقراطية الليبرالية والاندماج المؤسساتي واللغوي»، وليس عن طريق ممارسة الإكراه والقسر تجاه الأقليات الثقافية. ومن أجل تبيان ماهية هذه الكيفية، يعمد كيملكا إلى معالجة التساؤل التالي:

إذا ما كُنّا جميعاً نتقاسم المبادئ والقيم الديمقراطية الليبرالية نفسها، فلماذا إذن تُواجهُ دولنا خطر التشظي والانهيار بصورة مستمرة(١٠)؟

---

(٨) Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 362.

(٩) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 28.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

في سياق الإجابة عن هذا التساؤل، يعتقد كيملكا «أنَّ اقتسام المبادئ السياسية نفسها لا يُعّدُ أمراً كافياً لاستمرارية الوحدة السياسية. . . فإذا ما أرادت جماعتان قوميتان العيشَ سويةً في دولة واحدة، فإنَّ اقتسام المبادئ السياسية نفسها سوف يجعل من تعايشهما معاً أمراً أكثر يسراً، إلا أن اقتسام تلك المبادئ لا يُعد بحد ذاتهِ سبباً لتفسير لماذا تريد هاتان الجماعتان القوميتان العيش معاً»[(١١)]. ومن أجل تأكيد ذلك، يستند كيملكا إلى فكرة أنَّ نشوء الهوية السياسية هو الذي يدفع الأقلية إلى الانفصال، وذلك لكون هذه الهوية تتطور عبر فترات زمنية طويلة، فتوحِّد الجماعات بعضها مع بعض ضمن نطاق إقليم معيّن، متخذةً شكل هوية سياسية مشتركة. فعلى سبيل المثال، يشير الواقع التاريخي إلى أن سكان مقاطعة كيبك في كندا طوروا شعوراً قوياً بالهوية السياسية، ونتيجة لذلك فهم يريدون العمل سوية بصفتهم جماعة سياسية (Political Community)[(١٢)]، وذلك بالشروع في مُشاورات عامة واتخاذ القرارات جماعياً، والتعاون في سبيل تحقيق الأهداف السياسية؛ فَهُم يريدون اتخاذ قراراتهم بصورة جماعية لا لكون أهدافهم مختلفة عن أهداف غيرهم من الكنديين أو الأمريكيين أو البلجيكيين، بل لأنهم ينظرون إلى أنفسهم من زاوية كونهم أعضاء في الجماعة نفسها، وأنَّ لديهم مسؤوليات متبادلة بعضهم تجاه بعض من أجل تحقيق الرفاه المستمر لصالح جماعتهم السياسية[(١٣)].

معنى ذلك، أنَّ الهوية القومية تغدو بعد دخولها عالم السياسة أشد فاعليةً وقوة من المبادئ السياسية المشتركة بين المنتمين إلى تلك الهوية وغيرهم داخل الدولة، فتعمل هذه الهوية السياسية على توحيد أعضاء الجماعة، وصب جهودهم باتجاه تقوية هذه الهوية وتعزيز مصالحها. هذه الآلية، التي تتحرك بها الهوية السياسية، تقود الأقلية في نهاية المطاف إلى الانفصال عن الدولة وتشكيل دولة

---

(١١) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 259 and 262.

(١٢) ويشير مفهوم الجماعة أو التجمّع (Community) إلى شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي، الذي يرتبط فيه أعضاؤه بعضهم ببعض من خلال تضامن طبيعي أو فطري، وتُحركهم أهداف مشتركة. فعلى العكس من المجتمع (Society)، الذي يقوم على المنفعة والعقل ويتّسم بتنوعه، فإن هذه الجماعة تستقي قوتها من الرابط العاطفي، وتجذُّر القيم المشتركة التي يتقاسمها أعضاؤها. للمزيد، انظر: غي هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسية والمؤسسات السياسية**، ترجمة هيثم اللمع (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٣٢ ـ ١٣١.

(١٣) Kymlicka, Ibid., p. 262.

جديدة، بالرغم من كون أعضاء هذه الأقلية يقاسمون الأكثرية المهيمنة ثقافياً المبادئ السياسية عينها.

وتبعاً لهذا المنظور، يرى كيملكا أنه بغية خلق هوية سياسية جامعة، لا بد من جذب الأقلية باتجاه الاندماج المؤسساتي؛ إذ يعمل الأخير، وبمرور الزمن، على توليد الشعور بالانسجام أو التطابق النفسي بين الأقليات والثقافة السائدة في المجتمع؛ إذ إنَّ المؤسسات العامة تجمع المنتمين إلى شتى الجماعات الإثنية، فتكون ذوات امتدادات متشعبة، شاملة المجالَين الشخصي والسياسي لأعضائها. فعلى الصعيد الشخصي، نجد أن هذه المؤسسات تُعنى بتلاقي الناس مع أعضاء الجماعات الإثنية الأخرى، فيعززون بذلك من علاقاتهم الإثنية المتبادلة التي ترتبط على نحو وثيق الصلة بحياة هذه الجماعات في وطنها الجديد. أما على الصعيد السياسي، فتعنى تلك المؤسسات بتعليم الناس كيفية التعامل والتفاوض في ما بينهم رغم اختلافهم الإثني(١٤).

ما يمكن إيراده هنا هو اتفاق كيملكا مع باريخ على فكرة إمكانية توليد ثقافة مشتركة بين الأطراف الآنفة الذكر. ذلك أن الثقافات، التي غالباً ما تتواجه وتحتّكُ بعضها ببعض بشكلٍ مستمر في المجتمع المتعدد الثقافات، سواء أكان ذلك على الصعيدين الرسميٍ وغير الرسمي أم في المجالين العام منهما والخاص، ستميل بمرور الوقت إلى صوغ ثقافة ذات مكونات جديدة. هذه الثقافة الجديدة لا تجسد مجرد قاسم مشترك بين تلك الثقافات التقليدية القائمة، كما أنها ليست مجرد مجموعة من المعتقدات والممارسات المُنتقاة بصورة عشوائية، بل هي ثقافة متميزة، وذات تكوين مستقل بذاته ومُتحرر من مصادر تكوينها إلى حد ما، فما إنْ تتطور حتى تشكل الأساس الذي تستند إليه مكوناتها في تفاعلها بعضها مع بعض، فتساعد بذلك في خلق حياة أخلاقية مشتركة، تعمل على تكوين بُنيةٍ من المبادئ المشتركة تنتهي، ربما، إلى تشكيل السياسات العامة والخطاب السياسي(١٥)، بمعنى أن الاندماج المؤسساتي، وبتأثير عامل الزمن، سيفضي إلى بلورة مزاجٍ عام بين الجماعات الثقافية التي تعيش على رقعة جغرافية معيّنة، بحيث يتحول هذا المزاج العام بمرور الزمن من كونه

(١٤) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 53-54.

(١٥) Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2006), pp. 220-221.

مجموعة من الخصائص التي تتقاسمها هذه الجماعات وما تعلّق منها بعادات المأكل والملبس والمسكن، إلى ثقافةٍ مشتركة تتعايش بموجبها الجماعات الثقافية، فَيَتكوَّن لدى أعضائها حس الانتماء إلى وطن مشترك ومؤسسات سياسية مشتركة.

في ضوء ذلك، يغدو بالإمكان جعل التنوع الثقافي سبيلاً إلى الوحدة والانسجام بين المكونات الاجتماعية، وذلك من خلال تعزيزه مؤسساتياً، وإشعار الأقلية بالأمان، وتوفير سُبل الاندماج السلمي في المجتمع، ومن قِبل الدولة بحد ذاتها، فتكون تلك الثقافة المشتركة بمثابة حلقة الوصل بين ثقافة الأقلية وثقافة الأكثرية المهيمنة. ومع ازدياد نطاق تلك الثقافة المشتركة ورسوخها بتأثير عامل الزمن، ستختفي تدرجياً وضعية الأكثرية ـ الأقلية، لنكون أمام واقع قائم على أساس الهوية المشتركة، التي تعبّر عن جميع مكوناتها، دون فقدان الأخيرة خصوصياتها الثقافية(١٦).

ويستشهد كيملكا بحالة سويسرا، ولعَلَّهُ مصيب في ذلك؛ إذ يرى أن الشعور الوطني بالانتماء إلى سويسرا ليس من قبيل الهوية القومية، «فالوطنية (Patriotism) هي الشعور بالولاء للدولة، بينما الهوية القومية تعني الشعور بالانتماء إلى جماعة قومية ما. وبذلك، فإنَّ سويسرا حالها من حال غالبية الدول المتعددة القوميات، حيث تشعر فيها الجماعات القومية بالولاء للدولة، وذلك فقط لكون الدولة تعترف بوجودها القومي المُميَّز وتحترمه. وتبعاً لذلك، يغدو السويسريون وطنيين، أما سويسرا التي يدينون لها بالولاء، فهي تُعرّف بدلالة كونها اتحاداً مكوَّناً من شعوب متباينة»(١٧).

ويتضح من المتقدم ذكره، أن هناك حدوداً للتعددية الثقافية في الديمقراطيات الغربية. وهذه الحدود نجدها متناغمةً بعضها مع بعض في مختلف البلدان الغربية العاملة بسياسة التعددية الثقافية. ففي كندا، على سبيل المثال، نجد أنَّ هذه السياسة تعمل ضمن إطار مجالات ثلاثة: **الأول** هو أن سياسة التعددية الثقافية تعمل ضمن نطاق الثنائية اللغوية الرسمية؛ فهي تؤكد وجوب تعلم المهاجرين اللغةَ الإنكليزية أو الفرنسية، والقبول بهما من زاوية كونهما اللغتين

(١٦) قارن مع: Parekh, Ibid., pp. 222-224.

(١٧) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 13.

المستخدمتين في الحياة العامة؛ و**الثاني** هو أن تتقيَّدُ هذه السياسة بمبدأ احترام معايير الديمقراطية الليبرالية، وبضمنها ميثاق حقوق الإنسان العالمي لعام ١٩٤٨، وأن تشدّد أيضاً على وجوب احترام الحقوق الفردية والمساواة الجنسية؛ و**الثالث** هو أن هذه السياسة تعمل على تشجيع الناس من مختلف الأصول والانتماءات على الانفتاح والتفاعل بعضهم مع بعض.

وبإيجازٍ غير مخل، إن أساس التعددية الثقافية يتمثل في التكيف مع تنوع المجتمع، وذلك ضمن حدود الالتزام بالمبادئ الدستورية للحقوق الفردية وتكافؤ الفرص(١٨).

ومّما يساعد في ازدياد تبنّي الدولة الغربية لسياسة التعددية الثقافية، هو أن هناك تحولاً واضحاً في الرأي العام الغربي باتجاه رؤية الحقوق الجماعية، لا من زاوية أنها سياسات تقديرية (Discretionary Policies) أو تسويات براغماتية، وإنما باعتبارها مسألة رئيسية لتحقيق العدالة، أي يتزايد النظر إلى الحقوق الجماعية من زاوية كونها «حقوقاً» في المقام الأول، وأن أيَّ انتهاكٍ لها يعد اعتداءً على كرامة أعضاء الجماعة واحترامهم لذاتهم. ويشير ذلك من ناحية أخرى إلى وجود توجهٍ عام، وهو ما يؤكده كيملكا على أية حال، يدفع نحو جعل الحقوق الجماعية اتجاهاً عالمياً «وذلك بمعالجة قضية الأقليات لا في حدود السياسيات المحلية وحسب، وإنما بجعلها أيضاً محّلَ اهتمامٍ دولي قانوني، وربما تستدعي حتى التدخل الدولي»(١٩).

واتساقاً مع ما تقدم، يعتقد كيملكا أنَّ التعددية الثقافية لا تعمل على تقويض القيم الديمقراطية الليبرالية، كما أنها لن تعمل على إضعاف الاندماج المؤسساتي. بل على العكس من ذلك، تُسلم التعددية الثقافية أصلاً بفكرة أنَّ الاندماج في مؤسسات الثقافة السائدة يُعد أمراً بديهياً، ولكنها تعمد ببساطة في الوقت ذاته إلى تعيين الكيفية التي يجب أن يحدث بموجبها هذا النوع من الاندماج السياسي والاجتماعي، بحيث يتم فيه احترام التنوع الثقافي والتكيف معه، أي بمعنى أنه ينبغي للحكومة الاعتراف بالتنوع الإثني والقومي، والسعي إلى التكيف معه ضمن نطاق القيم الديمقراطية الليبرالية. فوفقاً لتعبير كيملكا، «لا يُعد هذا المنهج الديمقراطي الليبرالي في الاندماج بمثابة المنهج الوحيد

(١٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 174.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧ و١٢٢.

وحسب الذي يتوافق مع التنوع الإثني الثقافي، وإنما هو المنهج الوحيد الذي ينسجم بصورة حقيقية مع القيم الديمقراطية الليبرالية»[٢٠].

واستناداً إلى هذا المنظور، فإن التعددية الثقافية تثير إشكالية حدود التسامح؛

فهل ينبغي أن نتسامح مع ممارسات الثقافات الفرعية لتقاليدها وعاداتها رغم انتهاكها الحقوق المدنية والسياسية؟

٢ ـ حدود التسامح في الدولة المتعددة الثقافات

في المُسْتَهَل، يمكن القول إن مفهوم التسامح يُعرّف بأنه الاحترام والقبول بالتنوع الثقافي وأشكال التعبير عن هذا التنوع والمتمثلة في تباين الممارسات الثقافية، أي بمعنى أن التسامح هو اتخاذُ موقفٍ إيجابي من حق الآخرين في التمتع بحقوقهم وحرياتهم الأساسية[٢١].

وفي هذا السياق، يعتقد كيملكا «بأنَّ التسامح يُعد فضيلةً بذاته، ولكن ضمن حدود معيّنة وحسب، وإلا فإنه سيشكل مصدر تهديدٍ لمبدأ المساواة والحقوق الفردية»[٢٢]. ومن أجل توضيح حدود التسامح، يعمل كيملكا **أولاً** على تحديد أشكال الحقوق الجماعية، ثم يبيِّن **ثانياً** منظوره للعلاقة بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية. وفي ضوء ذلك، يقوم كيملكا بتوضيح كيفية تعامل الدولة الليبرالية مع الأقليات غير الليبرالية.

أ ـ أشكال الحقوق الجماعية

يميِّز كيملكا بين ثلاثة أشكال من الحقوق الجماعية وهي التالية:

(١) حقوق الاستقلال الذاتي (Self - government Rights)

تكتسب هذه الحقوق صفتها هنا كانعكاس لمطالب الأقلية القومية، وبالتحديد مطلب الاستقلال الذاتي. وهي تتخذ بصورة عامة شكل تفويض السلطة السياسية إلى وحدات فرعية يُهيمن عليها فعلياً أعضاء الأقليات القومية،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Wikipedia: The Free Encyclopedia, <http://ar.wikipedia.org>.

(٢٢) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 16.

بحيث تتطابق تلك الوحدات الفرعية مع الموطن أو الإقليم التاريخي لكل أقلية منها على حدة(٢٣).

ففي معظم الدول المتعددة القوميات، تميل الأقليات القومية المُكوِّنة لهذه الدول إلى المطالبة بنوع من الاستقلال السياسي أو السلطان الإقليمي (Territorial Jurisdiction)، لكي تضمن بذلك إمكانية التطور الكامل والحر لثقافاتها ومصالح المنتمين إليها. وقد ترغب هذه الأقليات في المضي قُدُماً، وإلى الحد الأقصى لهذا الاستقلال الذاتي، وذلك بالانفصال التام عن الدولة إذا ما تولدت لديها القناعة «بأن العمل بفكرة تقرير المصير داخل نطاق الدولة قد باتَ أمراً مستحيلاً». وتبعاً لذلك، يعتقد كيملكا «بأن الفِدرالية يمكن أن توفر للأقلية القومية استقلالاً ذاتياً موسعاً، بحيث تضمن لها حيازة القدرة على اتخاذ القرارات في مجالات معيّنة دون أن تتمكن الأكثرية من أن تحقق لنفسها الغلبة عددياً (Over Voted) في الإقليم الذي تتمركز فيه تلك الأقلية». وحتى إذا لم تشكل الأقلية القومية أكثرية عددية في منطقة ما، فإن بالإمكان تحقيق الاستقلال الذاتي من خلال مؤسسات سياسية تقع داخل نطاق الولايات، ومثال ذلك المحميات الهندية في الولايات المتحدة وكندا، أو حتى خارج إطار النظام الفِدرالي، ومثال ذلك حالة بورتوريكو في الولايات المتحدة(٢٤).

ومّما يعني ذلك أن كيملكا يسعى إلى تمكين الأقلية القومية من ممارسة حق تقرير مصيرها ولكن ضمن إطار الدولة، بغية الحفاظ على وحدتها واستقرارها. ثم هو يلجأ إلى منح هذه الأقلية فرصة ممارسة السلطة السياسية، وتشكيل المؤسسات الخاصة بها داخل حدود نظام فِدرالي أو حتى خارج إطار هذا النظام، شريطة أن تُشكل الأقلية أكثريةً عددية فِي موطنها التاريخي. وفي الوقت عينهِ سنلاحظ لاحقاً أنه لا يمنع الأقلية القومية من ممارسة حقها في الانفصال كلياً عن الدولة.

(٢) حقوق التعددية الإثنية (Polyethnic Rights)

وتُعرف هذه الحقوق لديه بتسمية أخرى هي «التشريعات الجماعية الخاصة» (Group - specific Measures)، ويعني بها تلك الحقوق (أو التشريعات) التي من

(٢٣) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 30, and Christian Joppke and Steven Luke, eds., *Multicultural Questions*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2002), Introduction, p. 14.

(٢٤) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 27-29.

شأنها «مساعدة الجماعات الإثنية والأقليات الدينية في التعبير عن خصوصياتها الثقافية والاعتزاز بها، حتى لا تعيق الأخيرة نجاحها في المؤسسات الاقتصادية والسياسية للمجتمع السائد». ومثال ذلك، التمويل الحكومي للممارسات والأنشطة الثقافية، كتقديم الدعم المالي للفنون والآداب والمتاحف والمهرجانات، والتعليم بلغة المهاجرين في المدارس الحكومية، وكذلك استثناء الجماعات الإثنية والدينية من القوانين التي تُلحِقُ بها الحرمان نتيجة ممارساتها الدينية، ومثال ذلك العطل الرسمية، وطريقة ذبح الأنعام. وتبعاً لذلك، فإن حقوق التعددية الإثنية عادةً ما يكون الهدف منها متمثلاً في تشجيع المهاجرين تحديداً على الاندماج في الثقافة السائدة، لا الحصول على الاستقلال الذاتي، مثلما هو الحال بالنسبة إلى حقوق الاستقلال الذاتي(٢٥)، بحيث تستند حقوق التعددية الإثنية أصلاً على الحرية الدينية التي هي في الجوهر حقٌّ مضمون دستورياً في معظم الدول الليبرالية(٢٦).

(٣) حقوق التمثيل السياسي الخاص (Special Representation)

بينما يتركز الاهتمام التقليدي للأقليات القومية والجماعات الإثنية على الاستقلال الذاتي وحقوق التعددية الإثنية وعلى الترتيب، فإن هناك اهتماماً متزايداً من قِبل هذين النوعين من الأقليات، فضلاً على الجماعات الاجتماعية غير الإثنية، بحقوق التمثيل السياسي الخاص. ويستند هذا الاهتمام، وفقاً لمنظور كيملكا، على فكرة مفادها أن العملية السياسية في الديمقراطيات الغربية ما تزال عملية «غير تمثيلية»، أي غير ممثلة للطابع العام للمجتمع بكل عناصره ومكوناته الفردية والجماعية. وذلك على اعتبار «أن هذه العملية تخفق في التعبير

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٦) Joppke and Lukes, Ibid., Introduction, p. 13.

وهو ما عَنَتهُ وثائق المجمع الفاتيكاني الثاني، الذي انعقد بين عامي ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥، بأن الحرية الدينية هي «أن يكون الناس كافّةً مُحصنين من الإكراه الموجه ضد عدد من الأفراد أو نحو الجماعات الاجتماعية، أو نحو أية مقدرة إنسانية، بحيث يكون هذا الإكراه ذا صلة بالقضايا الدينية؛ إذ ليس لأحدٍ أنْ يُجبر أحداً على أن يسلك سلوكاً مُنافياً لمعتقداته، وليس لأي أحد أن يجبر نفسه على عدم القيام بنشاط يتسق في الأصل مع معتقداته الخاصة، سواء أكان ذلك على المستوى الخاص أم على المستوى العام. وسواء أكان ذلك على نحو فردي أم على نحو جماعي»، انظر: «The Document of General Principles Religious Freedom,» in: *The Documents of Vatican II with Notes and Comments by Catholic, Protestant and Orthodox Authorities*, edited by S. J Walter and M. Abbott; translated by Very Rev. Misgr and Joseph Gallagher (London: Geoffrey Champan Ltd., 1966), pp. 678-679.

عن تنوع المجتمع. فالهيئات التشريعية في غالبية هذه الدول واقعة تحت سيطرة الطبقة الوسطى والأصحاء بدنياً والبيض. ولكي تكون العملية أكثر تمثيلاً، لا بد أن تشمل كذلك أعضاء الأقليات الإثنية والعرقية، إلى جانب النساء والفقراء والمعاقين وغيرهم»[٢٧]. ولا بد أيضاً من إعادة بناء العملية السياسية، وذلك بجعل الأحزاب السياسية أكثر سعة وشمولاً، عن طريق التقليل من القيود التي تمنع النساء أو الأقليات الإثنية أو الفقراء من أن يصبحوا مرشحي أحزاب أو قادة أحزاب، وكذلك عن طريق تبنّي شكل معيّن من التمثيل النسبي، بحيث يتم بموجبه حجز عددٍ معين من المقاعد النيابية لصالح الجماعات المحرومة والمهمَّشة[٢٨].

وفي سياق تحليل هذه الأشكال الثلاثة من الحقوق الجماعية، يعتقد جوبكي (Joppke) ولوكيس (Lukes) أن حقوق التمثيل الخاص عبارة عن منافع خاصة تُمنح للأفراد بصفتهم أعضاء في جماعة اجتماعية ما، «إلا أن هذه المنافع الخاصة تعمل على إثارة الخلاف والنقد» مقارنة بحقوق التعددية الإثنية، بحكم كون الأخيرة عبارة عن استثناء أولئك الأفراد من التشريعات السارية على جميع أفراد المجتمع، وإصدار تشريعات أخرى خاصة بهم. وبالتالي، فإن المنافع الخاصة تلك تثير الخلاف والنقد بحكم كونها تستدعي التضحية بموارد المجتمع النادرة أصلاً؛ فالمنافع عموماً لا تعمل على إثارة الجدل إذا لم يتم في توزيعها الإخلال بمصلحة الأكثرية على نحو مباشر، أي إنها تشكل أمراً غير ذي بال إذا لم يتم فيه التعامل مع الأقليات على أساس المعاملة التفضيلية. ولكن الحاصل عملياً هو أن توزيع المنافع الخاصة قائم أصلاً على هذا الأساس. ومثال ذلك سياسة التفضيل الإيجابي المتبعة رسمياً في الولايات المتحدة؛ إذ يتم بناءً على هذه السياسة جعل الأقليات متمتعةً بحق تفضيلي للوصول إلى التعليم أو الوظيفة أو النظام السياسي ككل. وبالتالي، يخفق أعضاء الأكثرية المهيمنة في نيل الفرص ذاتها استناداً إلى معيار المؤهلات أو معيار المكانة الاعتبارية المتساوية، ليكون الوضع في صالح الأقليات، واستناداً إلى معيار الانتماء الثقافي والحرمان التاريخي[٢٩].

ويرى الباحث أن أشكال الحقوق الجماعية الثلاثة كلها، لا الشكلين الثاني

---

(٢٧) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 31-32.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢٩) Joppke and Lukes, *Multicultural Questions*, p. 14.

والثالث فقط كما يرى جوبكي ولوكيس، هي في الأصل عبارة عن منافع خاصة. وذلك لأن الحقوق الجماعية ليست من قبيل الاستثناءات الظرفية، وإنما هي منافع أصلية من منظور كيملكا على الأقل، أي يتمتع بها الفرد بحكم انتمائه الثقافي الذي يعد خاصية ثابتة في حياة الفرد نفسه داخل المجتمع. وبما أن صفة الإلزام في الحقوق والحريات متولدة عن فكرة تحقيق مصلحة الفرد وخيره، ونظراً إلى أن من مصلحة الفرد والجماعة معاً المحافظة على استمرارية الانتماء الثقافي بحكم رسوخه وأهميته بالنسبة اليهما، فإن الحقوق الجماعية تغدو من قبيل المنافع الخاصة ذات الصفة الدائمة والمُلزِمة ما دامت تصب في تحقيق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة التي ينتمي إليها.

وسَنَدُنا في ذلك هو اعتقاد كيملكا نفسه أن هذه الحقوق لا يمكن اعتبارها من قبيل الإجراءات المؤقتة، أو أنها مجرد معالجة لنوعٍ من الاضطهاد الذي واجهته الأقليات الإثنية والقومية، بحيث ستغدو بالتالي حقوقاً معرضة للزوال مستقبلاً، بل إن هذه الحقوق أساسية ودائمة «وذلك لأن التباينات الثقافية التي تحميها هذه الحقوق ليست أصلاً من قبيل الأمور القابلة للزوال»(٣٠).

ونظراً إلى تشديد دعاة التعددية الثقافية عموماً على أهمية هذه الحقوق الجماعية والانتماء الثقافي، فإن ذلك يستدعي مناقشة قضية التسامح في المجتمعات المتنوعة الثقافات من زاوية العلاقة بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية، وذلك بإثارة التساؤل بشأن كيفية انسجام حقوق الجماعات الإثنية مع دستورٍ قائم بصورة جوهرية على الحماية الصارمة للحقوق الفردية، ثم ما ينبغي القيام به حينما تتعارض مطالب الجماعات مع حقوق الأفراد.

ب ـ علاقة الحقوق الجماعية بالحقوق الفردية

بُغية الإجابة عن تلك التساؤلات، ومن أجل فهم أعمق للعلاقة بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية، يُميِّز كيملكا بين نوعينٍ من الحقوق الجماعية التي قد تطالب بها جماعة ما: **الأول** يتمثل في حقِّ الجماعة تجاه أعضائها أنفسهم، و**الثاني** يتجسد في حقِّ الجماعة تجاه المجتمع الأكبر. ويمكن اعتبار كلا النوعين أنهما يستهدفان الحفاظ على استقرارالجماعات القومية والإثنية والدينية، بيدَ أن كلاًّ منهما على حدة يتجاوب مع مصادر عدم استقرار مختلفة. فأولهما

(٣٠) Kymlicka, Ibid., pp. 30-31.

يهدف إلى حماية الجماعة من تأثير فقدان الاستقرار الناجم عن الانشقاق الداخلي، ومثال ذلك القرارات التي يتخذها بعض الأعضاء، وذلك بعدم اتباع بعض الأعراف والممارسات التقليدية للجماعة والخروج عليها. بينما يبتغي النوع الآخر حماية الجماعة من تأثير الضغوط الخارجية، كالقرارات الاقتصادية أو السياسية التي يتخذها المجتمع الأكبر وتنعكس سلباً على تلك الجماعة. ولكي يغدو بالإمكان التمييز بين هذين النوعين من الحقوق الجماعية، عمد كيملكا إلى تسمية الأول «القيود الداخلية» وتسمية الثاني «الحمايات الخارجية». فالقيود الداخلية معنية بتنظيم العلاقات داخل نطاق الجماعة، في حين تركز الحمايات الخارجية على تنظيم العلاقات بين الجماعات[٣١].

وفي ضوء ذلك يُشخِّص كيملكا مصدر تهديد الحقوق الفردية بقوله «إن القيود الداخلية هي التي تشكل في جوهرها مصدر تهديد للحقوق الفردية؛ إذ يسعى الكثير من الجماعات إلى نيل الحق في تقييد حرية أعضائها بصورة قانونية، وذلك بذريعة الحفاظ على التضامن الجماعي والنقاء الثقافي. ويتم السعي إلى نيل مثل هذا الحق من قبل الثقافات الثيوقراطية والأبوية»، ومن ثمّ تتناقضُ هذه القيود الداخلية بشكل كبير مع الأسس الليبرالية للديمقراطيات الغربية، لأنها تعمل على تقييد الحرية الفردية خصوصاً؛ إذ وفقاً للمنظور الليبرالي، إذا كانت الجماعة تتمتع بالحرية في فرض قيودٍ معيّنة على أعضائها، باعتبار أن هذه القيود هي من شروط الانتماء وأنها موجودة فعلياً في حالة التجمعات الطوعية، فإن من الظلم تقييد حرية أعضاء الجماعة من خلال اللجوء إلى استخدام السلطة الحكومية، أو جعل الانتماء إلى جماعةٍ ما بمثابة معيار لتوزيع المنافع العامة[٣٢]. وفي مقابل ذلك، تكون الحمايات الخارجية مُتسِقةً كلياً مع أسس الليبرالية؛ إذ إنها لا تسعى إلى اضطهاد الأفراد وتقييد حرياتهم، ذلك لأن الغاية من الحمايات الخارجية هي حماية الهوية المميزة للجماعة عن طريق تبيان مدى تعرض الجماعة لضغط القرارات السياسية والاقتصادية المتخذة من قبل الأكثرية المهيمنة[٣٣]. فعلى سبيل المثال، نجد أن زيادة سلطة المستويات المحلية للدولة تُمكِّنُ الأقلية من اتخاذ قراراتها بنفسها،

(٣١) Kymlicka: *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 62, and *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 22.

(٣٢) Will Kymlicka and Ruth Robio Marin, «Liberalism and Minority Rights: An Interview,» *Ratio Juris Journal*, vol. 12, no. 2 (January 1999), p. 137.

(٣٣) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 63.

كما أن ضمان التمثيل السياسي للأقليات في الهيئات الاستشارية أو التشريعية سيؤدي إلى التقليل من احتمالية تحقيق الأكثرية للغَلَبة العددية على حساب الأقلية، ولاسيما في اتخاذ القرارات التي تَمَسُّ الأقلية في الصميم. كما أن جعل استخدام الأرض واستثمارها محصورين في الأقلية سيضمن لها المقدرة على عدم جعل الأرض بذاتها عُرضةً للمساومة من قبل الذين يحوزون الثروة من الدخلاء(٣٤).

بناءً على ذلك، يتضح أن غاية كيملكا من منح الأقلية حقوقاً جماعية، إلى جانب الحقوق الفردية، متمثلةٌ في قيام العدالة الإثنية الثقافية، سواءً داخل الجماعة الثقافية أو ما بين الجماعات الثقافية، وذلك على النحو الذي لا يتم فيه انتهاك حقوق الفرد وحرياته. فهو يرى «أن العدالة داخل الجماعات الإثنية الثقافية مُهمة بقدر أهمية العدالة ما بين شتى الجماعات الإثنية الثقافية. فالحقوق الجماعية يمكن أن تساعد في تعزيز العدالة إذا ما تمكنت من معالجة التفاوتات بين هذه الجماعات، ولكنها ستغدو حقوقاً غير عادلة إذا عملتْ مثلاً على خلق التفاوتات ما بين الجنسين، أو فاقمتْ منها داخل الجماعة الإثنية الثقافية نفسها»(٣٥). ونظراً إلى كون الحمايات الخارجية تساعد في تحقيق العدالة بين الجماعات الإثنية الثقافية، فإنه «لا يمكن اعتبارها غير منسجمة مع مبادئ الديمقراطية الليبرالية. فهي تعمل أصلاً على تعزيز العدالة وتساعد في خلق قَدْرٍ أكبر من المساواة بين مختلف جماعات المجتمع، وذلك بواسطة التخفيف من مستوى ضَعف الأقلية وقلة حيلتها في مواجهة المجتمع الأكبر... حيث إن الأقليات عموماً تسعى ببساطة إلى حماية نفسها، وذلك من خلال منع الأكثرية من استخدام تفوقها العددي وثرائها الاقتصادي بالشكل الذي يُلحِقُ الضرر بالأقليات عينها. ويعد ذلك هدفاً مشروعاً ويحظى برضا معظم الناس؛ فبينما تكون القيود الداخلية في حالٍ من التناقض الجوهري تقريباً مع المعايير الديمقراطية الليبرالية، فإنَّ الحمايات الخارجية لا يصدق عليها ذلك ما دامت عاملةً على تعزيز المساواة بين الجماعات، بدلاً من إتاحة السبيل لإحدى الجماعات كي تمارس الهيمنة أو الاضطهاد على غيرها»(٣٦). ثم إنه بخلاف واقع حال الأكثرية، نجد أنَّ الأقلية عادةً لا تمتلك القابلية ولا الرغبة في الهيمنة على

(٣٤) Kymlicka and Marin, Ibid., p. 137.

(٣٥) Will Kymlicka, «Comments on Shachar and Spinner-Halev: An Update from the Multiculturalism Wars,» in: Joppke and Lukes, *Multicultural Questions*, p. 116.

(٣٦) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 63.

الجماعات الأخرى، وبالتالي فإن الحمايات الخارجية التي تسعى الأقلية إلى نيلها والتمتع بها سوف لن تَحرِمَ الأكثرية من نصيبها العادل في الموارد الاقتصادية أو السلطة السياسية أو الحقوق اللغوية[٣٧].

ويستخلص كيملكا من ذلك العلاقة بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية، وذلك بالإشارة إلى أن الحقوق الجماعية تبقى منسجمةً مع أسس الليبرالية ما دامت هذه الحقوق عاملة على حماية حرية الفرد داخل نطاق الجماعة **أولاً**، وإذا استمرتْ **ثانياً** في تعزيز المساواة وليس الهيمنة ما بين الجماعات، وإلا فقد كِلا نوعَي الحقوق الجماعية الصفة القانونية إذا ما أتاحا السبيل أمام الأقلية بممارسة الهيمنة على غيرها من الجماعات، لأن هذه الحقوق تكون بذلك قد خرجت عن باعث وجودها المتمثل في التقليل من مستوى تعرض الأقلية لنفوذ وهيمنة الأكثرية[٣٨].

يتضح من ذلك، أنَّ كيملكا يعمل على تعزيز الأُسس الليبرالية لمنظوره بشأن العدالة؛ فهو يتخذ من تعرض الأقلية للحرمان التاريخي معياراً جديداً لنيل الحقوق الجماعية، ثم يعمل على جعل هذا المعيار مُتسِقاً مع الليبرالية، لاسيما مع بنائها المشترك والقائم على الحرية الفردية. والدليل هو أنه يستثني التقييدات الداخلية من الحقوق الجماعية، أي بمعنى أنه يُبقي الفرد مُحتفِظاً بحرية مُساءلة وتقييم عاداته وتقاليده الثقافية لمعرفة مدى جدواها في تحقيق الحياة الكريمة. وبذلك يجعل كيملكا من الحرمان التاريخي معياراً مساوياً لمعيار الحرية الفردية لنيل تلك الحقوق، بحيث يُبطِلُ فكرة العمل بأيٍّ من الحقوق الجماعية والمتمثلة حصراً في الحمايات الخارجية، وذلك إذا أسهمتْ في تمكين الأقلية من ممارسة الهيمنة والاضطهاد تجاه الأكثرية. ومن ثم، فإن تحقيق هذا التوازن بين الحقوق الجماعية والحقوق الفردية هو في جوهره آلية لتحقيق غايته المركزية المتمثلة في خلق التوازن بين الأقلية والأكثرية من أجل استقرار الدولة ودوامها.

وآية كون الحقوق الجماعية التي يدافع عنها كيملكا هي من قبيل الحمايات الخارجية حصراً، تأكيده أن كل شكل من الأشكال الثلاثة للحقوق الجماعية يعمل تحديداً على حماية الأقلية من السطوة الاقتصادية والسياسية للأكثرية المهيمنة، وأن كلاًّ منها يعالج تفاوتات مختلفة وفقاً لسُبلِ علاجٍ متباينة، وذلك على النحو الآتي:

---

(٣٧) Kymlicka and Marin, «Liberalism and Minority Rights: An Interview,» p. 137.

(٣٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 22-23.

ـ إن حقوق الاستقلال الذاتي تعمل على تفويض السلطة إلى الوحدات السياسية الفرعية الأصغر حجماً، لكي لا تتعرض الأقلية القومية في كُلٍّ منها للغلبة العددية أو للمساومة من قبل الأكثرية، في ما يخص الشؤون والقرارات ذوات الصلة الوثيقة بثقافة الأقلية، مثل التعليم والهجرة وتنمية الموارد الاقتصادية، داخل تلك الوحدات الفرعية.

ـ إن حقوق التمثيل السياسي الخاص في المؤسسات السياسية التي تهيمن عليها الأكثرية، تُقلِّلُ من احتمالية تهميش الأقلية القومية أو الإثنية وتجاهلها حين اتخاذ قرارات تشملُ إقليم الدولة ككل، دون تمييز مناطق تَوطُّنِ الأقليات من غيرها من المناطق.

ـ وأما حقوق التعددية الإثنية، فهي تصب في حماية الممارسات الدينية والثقافية الخاصة، التي قد لا تكون مدعومةً رسمياً، وبصورة كافية، رغم عدم تعارضها مع أسس الليبرالية(٣٩).

ويعني ذلك بعبارةٍ أخرى، أن الحقوق الجماعية لدى كيملكا تشمل حصرياً نوعين من الأقليات؛ فحقوق الاستقلال الذاتي والتمثيل السياسي الخاص معنيةٌ بالأقليات القومية، بينما حقوق التعددية الإثنية تشمل الأقليات الإثنية. والسبب في ذلك هو إدراك كيملكا مسألة اختلاف هذه الأقليات من حيث طبيعة مطالبها، فضلاً على أخذه في الحسبان مدى واقعية هذه المطالب؛ إذ ليس من العدالة التعامل مع الأقلية القومية والأقلية الإثنية على أنهما ذواتا حاجات ومطالب متطابقة، بل تقتضي العدالة التعامل معهما على أساس تباين الحاجات والمطالب، بدليل أن حاجات ومطالب الأقليات القومية أوسع نطاقاً ومختلفة عن مثيلتها لدى الأقليات الإثنية.

ج ـ كيفية تعامل الدولة الليبرالية مع الأقليات غير الليبرالية

بعد تبيان أشكال الحقوق الجماعية والتشديد على الحقوق الجماعية التي تنسجم مع الليبرالية وأسسها الفكرية، يعمل كيملكا، في سياق كيفية التعامل مع الأقليات غير الليبرالية، على إيراد هذه القضية بالشكل التالي:

«قد ترغب بعض الأقليات في أنْ تحوز تحديداً القدرة على رفض التقيُّد

(٣٩) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 37-38.

بالليبرالية، ومن ثم تنظيم مجتمعها بناءً على أُسس تقليدية غير ليبرالية. فإذن، ألا يُعّدُ ذلك سبباً لاعتبار مثل هذه الأقليات متميزة ثقافياً؟ ثُم إذا فقد أعضاء أقليةٍ ما القدرةَ على فرض تقاليدهم الدينية أو ممارساتهم التقليدية، ألا يعني ذلك فقدانهم سببِ وجودهم الذي يدفعهم إلى المحافظة على أنفسهم بوصفهم مجتمعاً مميزاً؟ . . . ففي مثل هذه الحالة سيبدو من الخطأ القيام بفرض القيم الليبرالية على هذه الأقليات ما دامت لا ترغب أساساً في فرض قيمها على الجماعات الأخرى، ومن ثمّ، هل يَصِّحُ السماح لها بتنظيم مجتمعاتها على نحو ما تشاء؟». فالتسامح، بحكم كونه مبدأً ليبرالياً أساسياً، يعمل على تعزيز الحرية الفردية أو الاستقلال الشخصي، وبذلك يبدو التسامح وكأنه ينطوي على عدم التسامح مع الجماعات غير الليبرالية[٤٠].

وبناءً على منظور كيملكا، إذا نظرنا إلى الليبرالية من زاوية كونها امتداداً إلى مبدأ التسامح الديني، فإن من الضروري حينئذ إدراك كون التسامح الديني في الغرب قد اتخذ شكلاً محدداً يتمثّل في حرية الضمير الفردية، وهي اليوم عبارة عن حق أساسي للفرد في حرية العبادة وحرية نشره لدينهِ وحرية تغييرهِ أو حتى التخلي عن الدين بالكامل. وبالتالي، فإن القيام بتقييد ممارسة الافراد لهذه الحرية يُنظر إليه على أنه انتهاك لحقوق الإنسان الأساسية[٤١].

وتبعاً لذلك، يغدو القول بأن الليبراليين يؤمنون بالتسامح جُملةً منقوصة؛ إذ إن القضية هي ما نوع التسامح الذي يؤمنون به؟ حيث إن التسامح الليبرالي يحمي حق الفرد في الانشقاق عن جماعته أيّاً تكن مثلما يحمي حق الجماعة في أن لا تُضطهَد دينياً من قبل الدولة. وبذلك تُّحدُ الليبرالية من سلطة الجماعات غير الليبرالية في تقييدها لحرية أعضائها، مثلما تُعارض قيام الدول غير الليبرالية بتقييد حرية الجماعة في العبادة وأداء شعائرها الدينية، وهو ما يبين، وفقاً لكيملكا، «أنّ الليبراليين من الناحية التاريخية قد نظروا إلى الاستقلال الشخصي والتسامح على أنهما وجهان لعملة واحدة، بحيث إنَّ ما يُميِّز التسامح الليبرالي هو تحديداً التزامه بتحقيق الاستقلال الشخصي، وذلك بأنْ يكون الأفراد أحراراً في تقييم غايات وجودهم وإمكانية قيامهم بمراجعتها وتغييرها»[٤٢].

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

وتأسيساً على المتقدم ذكره، يعتقد كيملكا بكون الاتجاه العام لليبرالية يؤيد فكرة فرض القيم الليبرالية على الجماعات الثقافية، ولاسيما الأقليات القومية منها، وذلك من خلال إجبارها على الاندماج ثقافياً حتى وإنْ لم تكن هذه الجماعات راغبةً أصلاً في فرض قيمها وتقاليدها على الجماعات الأخرى من جهة، ولم تكن راغبةً في الحصول على أيِّ شكل من أشكال الدعم من لدن المجتمع الأكبر من جهة أخرى[٤٣]. وتبعاً لمنظور الليبرالية هذا، فإن أيّة نظرية لا تُولي الأهمية الأساسية للحقوق المدنية لأعضاء الأقليات الثقافية ستكون عملياً نظريةً ناقصة. وفي مقابل ذلك يعمل كيملكا على تبيان قضيتَين: **الأولى** هي: ما نوع مطالب الأقلية الذي ينسجم مع أسس الليبرالية؟ و**الثانية** هي: هل ينبغي لليبراليين فرض آرائهم على الأقليات التي لا تقبل ببعض أو بكل الأُسس الليبرالية؟

القضية الأولى معنيةٌ بتحديد منظور ليبرالي بشأن الحقوق الجماعية بحيث يكون بالإمكان الدفاع عنها وتبريرها. وقد أبان كيملكا هذا المنظور، وعلى النحو المذكور مسبقاً. أما القضية الثانية، فتتمثل في إمكانية فرض هذا المنظور الليبرالي من عدمه. ويوضح كيملكا موقفه من ذلك بقوله، «إنني أُؤمن بأن أفضل نظرية ليبرالية هي تلك القائمة على أساس قيمة الاستقلال الشخصي، وبأن أيَّ شكل من أشكال الحقوق الجماعية التي تُقيِّدُ الحقوق المدنية لأعضاء الجماعة يُعّدُ شكلاً متناقضاً مع مبدأي الحرية والمساواة الليبراليَين... لكن ذلك لا يعني أن في مقدور الليبراليين فرض مبادئهم على الجماعات غير الليبرالية، وخصوصاً إذا كانت هذه الجماعات عبارة عن دول أخرى»[٤٤].

ومعنى ذلك لا يخرج عن منظور كيملكا بشأن الحرية الثقافية؛ فهو يشدد على فكرة أن الانتماء إلى أية جماعة ثقافية ينبغي أن لا يكون انتماءً مفروضاً من لدن الدولة، بل لا بد من جعل الانتماء مسألة شخصية، أي بمعنى أن يكونَ أعضاء الجماعة أحراراً في مُساءلة هويتهم الموروثة أو أيّةِ هوية تبنّوها مسبقاً إذا ما أرادوا ذلك، وأن يتمتعوا فعلياً بحق الخروج والانشقاق على هوية الجماعة. ويجب على مثل هذه الجماعات في الوقت عينه عدم انتهاك الحقوق المدنية والسياسية الأساسية لأعضائها[٤٥]. ومن جانب آخر، يرفض كيملكا فكرة فرض

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٤٥) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 42.

المبادئ الليبرالية، سواءً أكان ذلك على الصعيد الخارجي وتجاه الدول غير الليبرالية، أم على الصعيد الداخلي ومن حيث سعي الأكثرية إلى استيعاب الأقليات القومية والإثنية والدينية بصورة قسرية، أم كان ذلك على صعيد الجماعة بذاتها ومن حيث علاقة أعضائها بهوية الجماعة والانتماء إليها. ولعَلَّ باعث رفض كيملكا لهذه الفكرة يتمثل في مسألة «الفرض والإكراه» بعينها؛ إذ إن التعامل مع الأقليات الثقافية على أساس الإكراه هو الذي أفضى، وبشكل رئيسي، إلى انبعاث الهويات القومية والإثنية والدينية في المجتمعات الغربية. وما دام الأمر كذلك، فلماذا لا يتم اللجوء إلى الاعتراف بهذه الهويات بوصفها أمراً واقعاً، ومن ثم استيعابها بصورةٍ سلمية؟

وما يؤكد ذلك هو إشارة كيملكا إلى إمكانية دمج الأقليات في المجتمع من خلال إقناع أعضائها بجدوى الاندماج وأهميتهِ. وبغية تحقيق ذلك، «لا بد من البحث والاستقصاء عن أساس معينّ للاتفاق بين الجماعات، وإن أكثر الأُسس رسوخاً يتجسد في اتفاق الفرقاء على المبادئ الأساسية للاستيعاب (Accommodation). ولكن إذا لم تتقاسم جماعتان قوميتان تلك المبادئ الأساسية، ولم يكن هناك من سبيلٍ لإقناع إحداهما بتبنّي مبادئ الأُخرى، فمن الأجدى حينئذ الاعتماد على أساسٍ للاستيعاب، مثل التسوية المؤقتة (Mudus vivendi)، بحيث يُمكن عبرهُ تضمين الاتفاق الناتج بفكرةٍ واضحة عن إعفاء الأقلية القومية من لوائح الحقوق الفِدرالية والمراجعة القضائية»(٤٦).

فإذا كانت الأقلية القومية غير ليبرالية، «فلن يكون بمقدور الأكثرية المهيمنة منع انتهاك الحقوق الفردية داخل نطاق هذه الأقلية. ومن ثمّ، ينبغي لليبراليي الأكثرية التعايش مع مثل هذا الوضع مثلما يتعايشون أصلاً مع وجود القوانين غير الليبرالية المطبقة في الدول الأخرى». ولكن ذلك لا يعني أن على الليبراليين القبول بهذا الوضع وأنْ لا يُحركوا ساكناً؛ فالأقلية القومية التي تمارس السلطة بطريقة غير ليبرالية إنما ممارستها هذه هي من قبيل الممارسات غير

---

(٤٦) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 167-168.

والمراجعة القضائية هي المبدأ القائل إن كافة التشريعات والقرارات الصادرة عن السلطات العامة، بما فيها الأحكام الصادرة عن المحاكم، تخضع للمراجعة والتدقيق من قبل أعلى سلطة قضائية في الدولة، وذلك بغية تبيان مدى انسجامها مع الدستور واللوائح القانونية الأساسية في حال نشوب الخلاف، انظر: Elizabeth A. Matin and Jonathan Law, eds., *A Dictionary of Law*, 6th ed. (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 298.

العادلة. وإن لليبراليين الحق في اتخاذ موقف صريح برفض مثل هذا الظلم، وتقع على عاتقهم مسؤولية رفع هذا الظلم بذاته، بحيث يتوجب على المُصلحين الليبراليين من المنتمين إلى الأقلية الثقافية العملَ على تعزيز المبادئ الليبرالية وتشجيع فكرة الأخذ بها، وذلك استناداً إلى العقل أو الأُسوة الحَسنة. أما الليبراليون غير المنتمين إلى هذه الأقلية، فينبغي لهم تقديم الدعم لأية جهود يتبنّاها أعضاء الأقلية في لَبْرَلَةِ ثقافتهم، وذلك لكون أكثر أشكال اللَبْرَلَة رسوخاً وديمومة هي تلك الناشئة منها عن الإصلاح الداخلي. ومن ثم، فإن الاهتمام الرئيسي لليبراليين غير المنتمين إلى الأقلية غير الليبرالية ينبغي أن ينصب على توفير مثل هذا النوع من الدعم والإسناد(٤٧).

ولا يعني ذلك كون كيملكا ينظر إلى أي تدخل خارجي هادف إلى حماية الحقوق الليبرالية على أنه تدخلٌ غير مُبَرّر، بل يرى «أن التدخل يغدو أمراً مبرّراً، وبشكلٍ جلي، إذا كان انتهاك الحقوق الأساسية سافِراً ومُنظَّماً، مثلما هو الحال في العبودية أو الإبادة الجماعية أو التعذيب والتهجير الجماعي. وهذا الشرط معمولٌ به أساساً على صعيد التدخل في شؤون الدول الاجنبية. وكما أن قضية التدخل المُبرّر على صعيد العلاقات الدولية قضيةٌ مُبهَمة، فان ذلك يَصدُقُ أيضاً على حالة التدخل في الشؤون الداخلية لأقليةٍ قومية ما». وفي ضوء ذلك، عمد كيملكا إلى الاشارة إلى عدد من العوامل ذات الصلة بتبرير التدخل في شؤون الأقلية غير الليبرالية، وتتمثل هذه العوامل في معرفة مدى شِدّة انتهاكات الحقوق الأساسية داخل نطاق الأقلية، ودرجة الإجماع من قبل أعضاء الأخيرة على شرعية تقييد الحقوق الفردية، وإمكانية قيام الأعضاء المُخالِفين لعادات الأقلية بتركها والانشقاق عن الأقلية بذاتها إذا ما أرادوا ذلك، وكذلك وجود الاتفاقات التاريخية بين الأكثرية والأقلية القومية التي تُبيحُ إمكانية القيام بمثل هذا التدخل»(٤٨).

ويتجلى من كل ما تقدم، أن كيملكا يدعو إلى استبدال سياسات بناء الأمة بسياسة الاستيعاب المتعدد الثقافات، من أجل معالجة مشكلة انبعاث الهويات الإثنية والقومية خصوصاً، ومن ثم خلق الاندماج بين المكونات الثقافية والاجتماعية، على أن يكون الاندماج مؤسساتياً لا ثقافياً، بحيث يراعي فيه إقناع

(٤٧) Kymlicka, Ibid., p. 168.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٠.

الأقليات بأهمية البقاء ضمن نطاق الدولة، مع الاحتفاظ بخصوصياتها الثقافية. ومن أجل إدخال هذا النوع من الاستيعاب إلى حيِّز التطبيق، يدعو كيملكا إلى ان تتمتع الأقليات الإثنية والقومية بحقوق جماعية، اتساقاً مع طبيعة احتياجات ومطالب كل نوع من الأقليات، شريطة أن لا تتعارض هذه الحقوق الجماعية مع الحقوق والحريات الفردية. لأن بالرغم من كون كِلا النوعين من الحقوق حقوقاً أصيلة ودائمة، بحكم أهميتها في تحقيق مصلحة الفرد والجماعة وعدم إمكانية أي منهما العيش دون تلك الحقوق، فإن كيملكا ينظر إلى الحقوق الفردية من زاوية أن لها الأسبقية والأولوية على الحقوق الجماعية، مع اعتبارهما حقوقاً متسمة بالأصالة والديمومة.

وتبعاً لهذا المنظور، أضحى التسامحُ ذا حدودٍ وقيود لدى كيملكا، بحيث تتمتّع الأقليات بحقوقها الجماعية وبأشكالها الثلاثة ما دامتْ كل أقليةٍ منها تنتهج الليبرالية وأُسسها الفكرية في التعامل مع أعضائها، أو على الأقل لا تُجبرهم على الاحتفاظ بهويتهم إذا أرادوا التخلي عنها، ولا تفرض في الوقت نفسه قيمها وممارساتها على الجماعات الأخرى. أما بالنسبة إلى الأقليات التي تمارس مثل هذا الإكراه وتنتهك الحقوق الفردية لأعضائها، وعلى نحو علني ومنظم، فإن كيملكا يؤكد ضرورة التعامل معها على أساس إمكانية إحداث التغيير من داخل ثقافة الأقلية بذاتها، من زاوية كون التغيير الحاصل من الداخل أكثر رسوخاً ودواماً من مثيله الحاصل بفعل العامل الخارجي، وذلك بحكم كون التغيير الداخلي سلمياً عادةً، ويشمل نمط حياة الجماعة ومنظورها بشأن الخير والحياة الكريمة، وكيفية ممارسة العادات والتقاليد المُعبِّرة عن نمط حياتها وعن منظورها، بينما التغيير الخارجي قسريٌ غالباً، ويشمل أحد هذه العناصر أو بعضها، ممّا يفضي إلى عدم رسوخ التغيير، ومُعاودة الأقلية ممارسة الإكراه تجاه أعضائها، وانتهاك حقوقهم حالَ زوال العامل الخارجي أو خُفوت تأثيره.

ثانياً: آليات معالجة أزمة الدولة ـ الأمة

تبيَّنَ من معالجتنا أزمة الدولة ـ الأمة أنها متجسدة في انبعاث الهويات الإثنية والقومية في سائر أنحاء النظام الأوروبي للدولة ـ الأمة. وقد نجم ذلك تحديداً بفعل الكيفية التي تمّتْ بموجبها عملية بناء هذه الدولة. وبالتالي، يصبح من المنطقي أنْ تتِّم معالجة الأزمة بكيفية أُخرى من أجل استمرارية وحدة الدولة. وفي هذا السياق، نجد أنَّ تيار التعددية الثقافية يستهدف تحقيق وحدة الدولة

ولكن دون الإبقاء على شكل الدولة ـ الأمة، وإنما بتحويلها إلى دولة متعددة الثقافات، أو قُلْ دولة متعددة القوميات. وبناءً عليه، يغدو التساؤل الآتي هو محور مبحثنا هذا: كيف يمكن معالجة هذه الأزمة وفقاً لمنظور كيملكا؟ وما هي آليات العلاج؟ وكيف يكون بالإمكان جعل الدولة كياناً سياسياً مُعبِّراً عن التنوع الثقافي دون أن تتعرض الدولة لخطر التفكُّك والزوال؟

تكادُ قضية وحدة الدولة وتجانسها الثقافي تكون من القضايا المُسلم بها من لَدُن قرابة جميع النظريات السياسية التي تتناول موضوع الدولة، مثل الليبرالية الفردية والمجتمعاتية والقومية. ولا تختلف هذه النظريات إلا في درجة التجانس التي تهدف إلى تحقيقها؛ إذ يُصِّر أنصار الليبرالية الفردية على وجوب أن يُعرِّف جميع المواطنين أنفسهم بأوصاف فردانية، بينما يرى المجتمعاتيون وجوب أن يتقاسم المواطنون فكرة تحقيق غايات جوهرية مشتركة ليكون ذلك تعبيراً عن انتمائهم إلى مجتمع واحد يعلو مقامَ الفرد من حيث الأهمية والأسبقية، في حين يهدف القوميونَ إلى أن يتشاطر المواطنون هويةً قومية موحدة وثقافة مشتركة(٤٩)، الأمر الذي دفع كيملكا إلى القول بأنَّ «الممارسات الحالية لحقوق الأقلية نشأت في فراغ نظري دونما فَهم واضح لأهدافها البعيدة المدى أو مبادئها الأساسية»، حيث تمّ اعتماد حقوق الأقلية عملياً من زاوية كونها تسويات خاصة أو مؤقتة لمشاكل معيّنة، وغالباً ما يكون ذلك لِدواعي الاستقرار لا العدالة، ودون إيلاء كبير اهتمام لاتساقها أو عدم اتساقها مع أسس الليبرالية. وبالتالي، أصبح انتهاج تلك الحقوق من قبيل السياسات التقديرية بدلاً من النظر إليها على أنها التزامات وحقوق أساسية. لذا، يقول كيملكا إنه يبتغي من أفكاره ذات الصلة «سدَّ هذه الثغرة بين النظرية وممارسات الدول الليبرالية، وذلك بتطوير نظرية تُساعد في فَهم وتقييم ممارسات بناء الدولة وحقوق الأقلية في عالم الواقع»(٥٠). وهو يعمل على إجراء هذا الفهم والتقييم عبر جعل الدولة الليبرالية قائمة على ثلاثة مبادئ رئيسية هي:

ـ أنْ ترفُضَ الدولةُ المتعددة الثقافات تلك الفكرةَ القديمة والقائلة بأن الدولة مُلكُ جماعة قومية بعينها دون غيرها. وعِوضاً عن ذلك، لا بد من النظر

---

(٤٩) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 184-185.

(٥٠) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 4-5.

إلى الدولة من زاوية كونها كياناً مشتركاً ينتسب إليه المواطنون كافة، وعلى قدم المساواة.

ـ أنْ ترفُضَ الدولةُ المتعددة الثقافات كل سياسات بناء الأمة التي من شأنها أنْ تَستوعِب جَبراً أو تُقصي أعضاء الأقليات. وبدلاً من ذلك، تتقبل هذه الدولة فكرة تمكين جميع المواطنين من الوصول إلى مؤسسات الدولة وشغل مراكزها، والعمل في الحياة السياسية بوصفهم مواطنين كاملي الأهلية ومتساوين، دون اضطرارهم إلى إخفاء أو إنكار هويتهم الإثنية الثقافية. فهذه الدولة تأخذ على عاتقها الالتزام بالاعتراف العام، والتكيُّف مع تاريخ ولغة وثقافة كل من الجماعات غير المهيمنة، وبالكيفية نفسها التي تتعامل بموجبها مع الجماعة المهيمنة.

ـ أنْ تعترف الدولة المتعددة الثقافات بالظلم التاريخي الذي لحق بالأقليات والناجم عن سياسات الاستيعاب (Assimilation) والإقصاء المُمارَسة تجاهها، وأن تُبديَ الاستعداد لتقديم المعالجة أو التصحيح (Rectification) لتلك السياسات[٥١].

وفي ضوء المتقدم بيانه، يمكن توزيع آراء كيملكا في معالجة أزمة الدولة ـ الأمة على آليتَين رئيسيتَين: **أولاهما** هي سياسة التعددية الثقافية، و**ثانيتهما** هي الفِدرالية المتعددة القوميات.

١ ـ سياسة التعددية الثقافية

يُشكِّل السكان والجماعات القومية الفرعية والمهاجرون جميعاً مسارات سياسة التعددية الثقافية لدى كيملكا. ولعَلَّ أحد أكثر جوانب التعددية الثقافية إثارة للجدل في الغرب يتمثل في كيفية فصل هذه المسارات بعضها عن بعض من الناحية الإدارية والقانونية؛ اذ بالإمكان أنْ تسيرَ الدولة بسُرعات متباينة على مختلف هذه المسارات، فتكون رائدةً في أحد مسارات التعددية الثقافية، بينما تعمل على إعاقة تطور مسارٍ آخر. فعلى سبيل المثال، نجد أن كثيراً ما اعتُبرت السويد، ومقارنة بجاراتها الشمالية، دولة لا تساند عادةً التعددية الثقافية ذات الصلة بالمهاجرين، ولكنها من النادر أن تعارض المطالبة بالأراضي التاريخية وحقوق الاستقلال الذاتي لأقلية السامي (Sami) الأصلية. كما أن سويسرا تُعتبر نموذجاً للتكيُّف مع مطالب

(٥١) Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, pp. 65-66.

الأقليات القومية، وذلك من خلال منحها «حقوق اللغة الرسمية»[٥٢] والحكم الذاتي الإقليمي، لكنها تُعَدّ في الوقت نفسه من أكثر الدول الأوروبية إقصاءً وإبعاداً للمهاجرين، الأمر الذي يؤكد أن الدولة بذاتها قد تكون متقدمةً في أحد تلك المسارات الثلاثة بينما تعاني التراجع والقصور في غيره[٥٣].

ولذا، كان لِزاماً تسليط الضوء على سياسة التعددية الثقافية وفقاً لمجال اهتمامها وتركيزها، وعلى النحو التالي:

أ ـ سياسة التعددية الثقافية تجاه المهاجرين

ويعني كيملكا بمفهوم المهاجرين «تلك الجماعات التي تشكلت بموجب قرار اتخذه أفراد وعائلات بمغادرة أوطانِهِم الأصلية والهجرة إلى مجتمع آخر. . . وبلد آخر أكثر ديمقراطية وحرية. ومع مرور الوقت، سيولد الجيل الثاني والأجيال اللاحقة من أبناء المهاجرين في وطنهم الجديد، ليشكلوا جماعات إثنية ذات مستويات متباينة من حيث التضامن الداخلي والتنظيم»[٥٤].

وبناءً على تقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠٠٩، فإن أعداد المهاجرين تضاعفت منذ منتصف السبعينيات المنصرمة لتصل إلى ما يقارب ٢١٤ مليون شخص. ولا يشمل هذا الرقم المهاجرين غير الشرعيين؛ إذ تشير التقديرات، في حال شمولهم، إلى ما يعادل نسبة ٣,١ بالمئة من مجمل سكان العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وتُعَّدُ اليوم كلٌّ من أواسط آسيا وجنوب أفريقيا وأمريكا الوسطى بمثابة المناطق الرئيسية التي تتم الهجرة منها إلى الدول الغربية خصوصاً[٥٥].

---

(٥٢) إن مفهوم حقوق اللغة الرسمية أو الحقوق اللغوية مفهوم يشمل حقوقاً عدة؛ **أولها** حق الإنسان في استخدام لغته الأم والتعلم والتثقف بها، و**ثانيها** هو حقه في تعلم اللغة الرسمية للدولة التي يستوطنها الإنسان، و**ثالثها** حق الإنسان في عدم قيام أية جهة بإحداث تغيير ما في لغته الأم وبالإكراه، و**رابعها** حقه في الانتفاع من النظام التعليمي للدولة، بغض النظر عن اللغة الرسمية التي يتمّ التدريس بموجبها. انظر: Antonia Darder and Rodolfo D. Torres, *After Race: Racism after Multiculturalism* (New York: New York University Press, 2004), p. 147.

(٥٣) Kymlicka, Ibid., pp. 78-79.

(٥٤) Will Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 26, no. 2 (April 2000), p. 190, and Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, pp. 10-11.

(٥٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2009: Overcoming Barriers: Human Mobility and Development* (New York: UNDP, 2009), pp. 21 and 24-26.

هذه الجماعات المهاجرة لم تجدْ بُدّاً من الاندماج في ثقافة الأكثرية المهيمنة بحكم كونها ثقافة جذّابة أو ملائمة بالنسبة إليها؛ فنظراً إلى أن الجماعات المهاجرة عموماً صغيرة الحجم ومشتتة داخل إقليم الدولة، فإنها لا تأمل في بَعْثِ ثقافاتها المجتمعية الأصلية من جديد داخل وطنها الجديد. وبدلاً من ذلك، يقبل معظم أفراد هذه الجماعات بفكرة أن فرص حياتهم وحياة أبنائهم إنما هي فرصٌ متوقفةٌ على الانخراط في مؤسسات الثقافة السائدة والعاملة بلغة الأكثرية(٥٦). وفي الوقت عينه، لم تتخل الجماعات المهاجرة عن هوياتها الأصلية بالرغم من اندماجها، وهو ما أدى إلى بروز اتجاهٍ جديد ومتنام في التعامل مع مثل هذه الجماعات منذ سبعينيات القرن الماضي. ويقوم هذا الاتجاه على فكرة «أن نموذج الاستيعاب القسري نموذجٌ غير واقعي وغير عادل»؛ فهو نموذج غير واقعي لأنه، من جهة، لا يأخذ في الحُسبان مقدار الضغوط التي يجب أن تُمارسها الدولة ـ الأمة لتحقيق الاستيعاب، ولاسيما أن المهاجرين لن يتخلوا أصلاً عن هوياتهم المميزة وممارساتها، ولأن الاستيعاب ليس بالأمر الضروري من جهة ثانية، لكون الواقع العملي يثبت أن المهاجرين، الذين يتسمون بقوة شعورهم بالهوية والكرامة الإثنية، قد لا يكونون مواطنين مُخلصين وأفراداً مُنتجين، ولأن الضغوط الممارسة في سبيل استيعابهم تُعد ظلماً بعينه من جهة ثالثة، ذلك أن هذا الاستيعاب يغمط حق المهاجرين في تعامل الدولة معهم على أساس المساواة في الاحترام أُسوة بغيرهم من المواطنين، وبالتالي فهو يجعل من الاندماج عملية اضطهادية(٥٧).

وبالنظر إلى عدم قدرة المهاجرين على انتهاج مشروع بناء أُمة خاص بهم، فلن يكون أمامهم من سبيلٍ سوى الاندماج جَهدَ إمكانهم. ومن ثمّ يغدو من الإنصاف حينئذ أن تقوم الدولة بالتقليل من أعباء وشروط الاندماج المفروضة عليهم، مثل إتقان اللغة الرسمية ومدة الاستقرار والتوطن في إقليم الدولة وغيرها. وما دام حال المهاجرين على هذا النحو أصلاً، «فإن بإمكانهم المطالبة بمتطلبات اندماج أكثر إنصافاً»(٥٨). وبغية تحقيق ذلك، يؤكد كيملكا ضرورة تبنّي اثني عشر شكلاً من أشكال سياسة التعددية الثقافية تجاه المهاجرين، وهي كما يلي:

---

(٥٦) Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» pp. 190-191.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٥٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 30.

(١) اعتماد برامج التفضيل الإيجابي الهادفة إلى زيادة تمثيل الجماعات المهاجرة (أو النساء والمُعاقين) في معظم المؤسسات التعليمية والاقتصادية.

(٢) حجز عدد معين من المقاعد لصالح الجماعات المهاجرة (أو النساء والمُعاقين) في الهيئات التشريعية والهيئات الاستشارية الحكومية.

(٣) مراجعة وتنقيح مناهج تدريس التاريخ والأدب من أجل منح اعتراف أكبر بالإسهامات التاريخية والثقافية للجماعات المهاجرة.

(٤) مراجعة برامج العمل والتوظيف، وجعلها مَرِنةً حتى تتلاءم مع العطل الدينية للمهاجرين.

(٥) مراجعة قوانين الملبس لكي تنسجم مع المعتقدات الدينية للمهاجرين.

(٦) تبنّي برامج تعليمية مناهضة للعنصرية.

(٧) انتهاج قوانين صارمة في المدارس وأماكن العمل تكون ذات صلة بمنع استخدام العبارات العنصرية.

(٨) إلزام العاملين في الدوائر الرسمية بالدخول في دورات تدريبية بخصوص تنوع العادات والتقاليد والثقافات، كي يتمكن العاملون، وخصوصاً في مجاليَ الشرطة وخدمات الرعاية الصحية، من فَهْم وتَبيُّن طبيعة حاجات المهاجرين والخلافات الموجودة بين العائلات المهاجِرة.

(٩) انتهاج إرشادات رسمية للحد من وجود الصور النمطية في وسائل الإعلام.

(١٠) قيام الحكومة بتمويل المهرجانات الإثنية الثقافية وبرامج الدراسات الإثنية.

(١١) استخدام اللغة الأُم حين تقديم الخدمات العامة للمهاجرين البالغين، بدلاً من مطالبتهم بتعلُّم اللغة الرسمية باعتبارِه شرطاً مسبقاً للحصول على هذه الخدمات.

(١٢) توفير برامج تعليمية ثنائية اللغة لأطفال المهاجرين، بحيث يتم تعليمهم في السنوات الاولى من الدراسة وفقاً للغتهم الأصلية، ولو بشكل جزئي، ليكون ذلك بمثابة مرحلة انتقالية إلى الدراسة الثانوية وما بعدها، حين يتم فيها استخدم اللغة الرسمية بشكلٍ مقصود[٥٩].

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

وفي ما يخص النقاط العشر الأولى، يعتقد كيملكا أن «سياسة التفضيل الإيجابي وضمان تمثيل الجماعة في العملية السياسية هما ذوا هدفٍ اندماجي بيِّن؛ إذ يرميان تحديداً إلى زيادة أعداد المهاجرين المندمجين في مؤسسات الثقافة السائدة، وذلك من خلال منحهم نصيباً معيناً من الوظائف والمقاعد في مختلف المؤسسات الأكاديمية والاقتصادية والسياسية. وهما بذلك يجتذبان أفراداً ذوي انتماءات متباينة للعمل بعضهم مع بعض ثم يعملان على مطالبتهم بالتعاون في أداء المهام العامة وصناعة القرارات جماعياً، ومن ثم الالتزام بتلك القرارات». وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية النقاط العشر الأولى؛ إذ إنها جميعاً لا تعمل على تعزيز النزعة الانفصالية الإثنية لدى المهاجرين، فهي لا تستهدف «تشجيع الجماعات المهاجرة على النظر إلى أنفسها باعتبارها أمماً متميزة ومستقلة ذاتياً وذوات مؤسسات عامة تخصها هي دون غيرها، وإنما تهدف كل آلية منها إلى العكس من ذلك، فهي تهدف تحديداً إلى تيسير مشاركة أعضاء الجماعات المهاجرة في مؤسسات الثقافة السائدة»[٦٠].

أما بخصوص الآليتين الأخيرتين، فهما ترتكزان على أشكالٍ قصيرة الأجل من الاستقلالية المؤسساتية (Institutional Separateness)، بيد أنهما تَصُبان في تعزيز الاندماج المؤسساتي على المدى البعيد. فالمسألة الجوهرية في هذا السياق إنما تتمثل في كون الإخفاق في تعلم اللغة الرسمية سوف يفضي، على الأرجح، إلى تعرض المهاجرين لتهميش خطير، لتنتقل هذه المشكلة إلى الجيل اللاحق من الأبناء إذا لم يتمكن الأبوان من التواصل بالشكل المناسب مع أبنائهما بواسطة اللغة الرسمية للدولة[٦١].

يتجلى من ذلك ان كيملكا يستهدف من هذه السياسة تحقيق الاندماج، ولكن عبر سبيل التكيُّف مع التباينات الثقافية لا استيعابها قسراً، وذلك باستخدام التباينات الثقافية بذاتها لتكون أداةً لتحقيق الاندماج على المدى البعيد، عبر توفير البيئة الثقافية الملائمة لتمكين المهاجرين خصوصاً من التأقلم التدريجي مع بيئة الوطن الجديد، ثم المشاركة في مؤسساته السياسية والتعليمية، التي بدورها تأخذ في عين الاعتبار تباين المهاجرين ثقافياً، وتتكيف معهم على هذا الأساس.

ويصف كيملكا سياسة التعددية الثقافية تلك بأنها « تجميعية أو مختلطة»؛ إذ

(٦٠) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 43-44.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٣.

إنها تتسم بهذا الوصف من ناحيتين أساسيتَين: فهي من ناحية لا تهدف إلى فصل الأقلية عن المجتمع الأكبر وإنما تدفعها نحو المشاركة في مؤسساته، فتؤدي إلى التجميع والتوحيد بين الأقلية والأكثرية. وهي من الناحية الأخرى تعمل على تعزيز التعددية داخل نطاق الجماعات المهاجرة نفسها؛ فحين تقوم المجتمعات الليبرالية بتعزيز الاندماج في المجتمع المدني وتشجع الناسَ على التفاعل بطريقة لا تمييزية مع أعضاء الجماعات الإثنية الأخرى، فإنها لا تحمي بذلك الجماعات المهاجرة وحسب، بل تقوم أيضاً بتعزيز نطاق قدرة الأخيرة في المحافظة على خصوصياتها الثقافية؛ فـ «عدم انتهاج التمييز العرقي في المجتمع المدني يعني أن الحدودَ الثقافية بين الجماعات تتجهُ صوب الاضمحلال، بحيث إن أعضاء جماعةٍ إثنية ما سوف يتجمعون ويتصرفون بصورة ودِّية مع أعضاء الجماعات الأخرى، ويتبنون هويات وممارسات ثقافية جديدة»(٦٢).

يؤكِّد كيملكا صحة المتقدم ذكره، بالإشارة إلى أن خبرة ثلاثين عاماً في ممارسة سياسة التعددية الثقافية تبيِّن أن المهاجرين يندمجون بسرعةٍ أكبر في الدول التي تنتهج هذه السياسة رسمياً، مثل كندا وأستراليا، مقارنة بالدول التي لا تعتمدها، مثل الولايات المتحدة وفرنسا. فالمهاجرون لا يندمجون مؤسساتياً فحسب، بل يغدون أيضاً مشاركين فاعلين في العملية السياسية، كما يُظهِرون التزاماً كبيراً بحماية استقرار مؤسسات الثقافة السائدة، فضلاً على التمسك بالقيم الديمقراطية الليبرالية(٦٣).

ويُضيف كيملكا إلى ذلك أن جميع ما سبق أن ذُكر من أشكال سياسة التعددية الثقافية تتوافق مع مبادئ الليبرالية، بحكم كونها تشتمل جميعاً على الحمايات الخارجية وليس التقييدات الداخلية؛ إذ تسعى كل آليةٍ منها إلى جعل الجماعات المهاجرة تمارس القواعد المؤسساتية في المجتمع الأكبر والتقيُّدِ بها، كما تسعى إلى مساعدتها عبر التعويض عن الأضرار والحرمان الذي قد يلحق بها جراء تلك الممارسة. والى جانب ذلك، فإن أياً من تلك الآليات لا تمنح الجماعات المهاجرة سلطة تقييد حرية أعضائها وحقوقهم. وبالتالي، فهي تعمل على زيادة انخراط المهاجرين في مؤسسات الثقافة المهيمنة (مثل سياسة التفضيل الإيجابي)،

---

(٦٢) Kymlicka: *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 168, and «Comments on Shachar and Spinner-Halev: An Update from the Multiculturalism Wars,» pp. 122-123.

(٦٣) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 170.

والحد من التصرفات القائمة على التمييز العرقي أو التعصب[٦٤] داخل المؤسسات (مثل قوانين منع المضايقة العرقية، وإرشادات وسائل الإعلام)، فضلاً على إسهام سياسة التعددية الثقافية في زيادة الوعي داخل المؤسسات الرسمية بأهمية التباينات الثقافية (مثل تدريسها لعناصر الشرطة وموظفي الرعاية الصحية). ومن ثمّ يتركَّزُ واجب هذه السياسة على تنظيم العلاقات بين الجماعات الاجتماعية، بحيث تُنظِّمُ الكيفية التي ينبغي أن تُعامَل الأكثرية المهيمنة بها الأقلية، لتهدف من وراء ذلك إلى تحقيق الإنصاف ما بين الجماعات[٦٥].

كما يُضاف إلى ذلك كله، أن سياسة التعددية الثقافية تُعبِّرُ عن مطالب المهاجرين أنفسهم، بتعديل شروط الاندماج لا معارضة الاندماج بعينه؛ إذ تتجسد مطالبهم بإحداث التغيير من داخل مؤسسات الدولة، كالمدارس والمحاكم وقوى الشرطة ووكالات الرعاية الاجتماعية، وذلك بأن تُتيحَ مجالاً أرحب للتعبير عن الخصوصيات الإثنية الثقافية بالشكل الذي يولِّدُ الشعور لدى المهاجرين بأنهم في موطنهم، وهو ما يدفعهم إلى المشاركة الفاعلة في مؤسسات الثقافة السائدة[٦٦].

تأسيساً على ما تقدم، بات واضحاً من زاوية نظر كيملكا أن التعددية الثقافية لا تستهدف الحلول محل السياسات والمؤسسات الحكومية ذوات العلاقة بتعزيز الاندماج والتضامن الاجتماعي في الدولة؛ ففي ظل سياسة التعددية الثقافية، ستبقى تلك الأسس الرئيسية للاندماج قائمة، وهي متمثلة في: وجوب تعلُّم المهاجرين إحدى اللغات الرسمية لنيل صفة المواطنة وشغلِ وظيفة حكومية، وإتمام

(٦٤) إن مفردة التعصُّب في اللغة الإنكليزية (Prejudice) مُشتقة من مفردة Prejudgement التي تُفيد معنى «الأحكام السابقة»، أي قيام شخص ما بتكوين وجهة نظر خاصة تجاه قضية ما دون الاعتماد على أية معرفة حقيقية بجوهر القضية. أما التعصب، فهو يتجاوز الأحكام المسبقة من حيث الشدة والتأثير؛ إذ إن المتعصِّب يرفض تغيير تصوراته حتى لو تمّتْ مواجهته بالأدلة القاطعة والدالة على خلاف تصوراته. وفي إزاء ذلك، يغدو التمييز العرقي عبارة عن الممارسات المبنية على أساس الشعور بالتعصب، أي بمعنى قيام أعضاء جماعة الأكثرية مثلاً بمنع أعضاء الأقلية من الحصول على الفرص نفسها التي تحصل عليها الجماعة الأولى، باعتبار أن أعضاء الأقلية لا يتمتعون بصفة الانتماء إلى الأكثرية عينها. ولعَلّ الفرق الرئيسي بين التعصب والتمييز العرقي هو أن الأول توجه سلبي في بناء الآراء والأفكار عن الآخرين، بينما الثاني سلوك سلبي في التعامل مع الآخرين، وينشأ عن التعصب عادة. انظر: John A. Perry and Erna K. Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, 11th ed. (Boston, MA: Pearson Education Inc., 2006), pp. 190-192,

انظر أيضاً: أحمد زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**، عالم المعرفة؛ ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٦٤ ـ ٩٢.

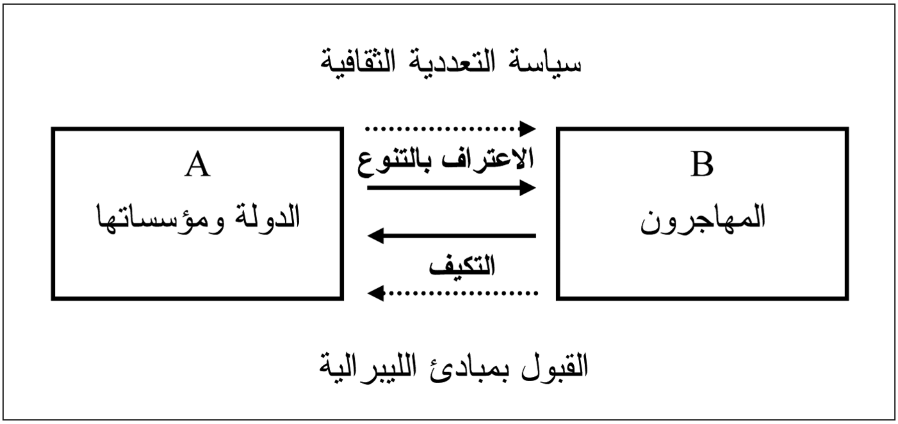
(٦٥) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 63-64.

(٦٦) Kymlicka, «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» p. 192.

التعليم الثانوي، فضلاً على الاستقرار في الدولة لمدة معيّنة، فأيٌّ من هذه الأُسس لم يتعرض للزوال بفعل سياسة التعددية الثقافية كما لم تستهدف الأخيرة أصلاً العمل على تقويضها وإزالتها، أي بمعنى أنها لا تستهدف تمكين المهاجرين أو تشجيعهم ليصبحوا أقليات قومية متمتعة بالاستقلال الذاتي[٦٧]، بل إن سياسة التعددية الثقافية ستغدو مجرد أحد مكوّنات الرُزْمة الأكبر لسياسة الاندماج والمؤلفة من سياسات التعليم والمواطنة والتوظيف، التي تُباشِرها الحكومات في الديمقراطيات الغربية حتى يومنا الراهن، بحكم كونها جزءاً رئيسياً من سياسات بناء الأمة[٦٨].

ويمكن توضيح منظور كيملكا بشأن العلاقة بين سياسة التعددية الثقافية واندماج المهاجرين وفقاً للشكل الآتي:

الشكل الرقم (٣ ـ ١)
العلاقة بين سياسة التعددية الثقافية واندماج المهاجرين



المصدر: من إعداد الباحث.

فوفقاً للشكل، نجد أن الاندماج المؤسساتي لدى كيملكا عملية مكونة من مسارَين، يصدر أولهما من الدولة (A) تجاه المهاجرين (B)، ويتم في هذا المسار الاعتراف بالتنوع الإثني للجماعات المهاجرة، أي بمعنى القبول بمطالبهم الثقافية وتحويلها إلى سياسة مُنتهَجة من لدن مؤسسات الدولة ذات العلاقة. أما ثاني المسارَين، فيصدر من المهاجرين (B) تجاه الدولة (A)، بحيث يتكيَّف المهاجرون

(٦٧) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 37-38.

(٦٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 155.

تدريجياً مع البيئة الجديدة عبرالقبول بالقيم والمبادئ الليبرالية، والمشاركة في المؤسسات القائمة دون فقدان خصوصياتهم الثقافية بصورة قسرية. وبالتالي، فإن جوهر عملية الاندماج هذه متمثلٌ في التكيُّف المتبادل بين (A) و(B)، فتكون الدولة بذلك بمثابة الحاضنة البيئية التي يجري فيها الاندماج وينتج منها المواطنون الجُدد.

وفي ضوء ذلك، فإن نموذج التكييف المتبادل هذا يختلف نوعياً عن نموذج الاستيعاب القسري، حيث إن الأخير يشتمل فقط على سياسات بناء الأمة الآنفة الذكر، فتقوم بإجبار الجماعات المهاجرة على الاندماج في الثقافة السائدة. بعبارةٍ أخرى، إن هذا النموذج مكوَّن من عملية ذات مسار واحد فقط، ويصدر من (A) نحو (B)، ويستهدف صهره في ثقافة الأكثرية المهيمنة، بينما يشتمل نموذج التكيُّف المتبادل على المسارين عينهما، ويؤدي إلى النتيجة ذاتها، ولكن بالاعتماد على الأداء المتدرج والتخفيف من شروط الاندماج، نظراً إلى أخذهِ في الُحسبان فكرة أن الاندماج عملية معقدة وبعيدة المدى، وبالتالي يؤدي اللجوء فيها إلى القسر والإكراه عملياً إلى زيادة تمسك مثل هذه الجماعات الإثنية بهوياتها ومواريثها الثقافية، ثم البقاء على هذا النحو دون أن يجمعها جامع.

ب ـ السكان الأصليون

يَبلُغُ تعداد السكان الأصليين نحو ٣٠٠ مليون نسمة في مختلف أرجاء العالم، ويتكلمون بأربعة آلاف لغة، ويتوزعون على أكثر من سبعين دولة، بحيث يعيش منهم في أمريكا اللاتينية وحدها قرابة ٥٠ مليون نسمة، وهم يشكلون فيها نسبة ١١ بالمئة من مجموع السكان[٦٩].

ويتقاسم السكان الأصليون بعض المشاكل الُمميزة، ومنها: النزاع على مُلكية الأراضي التي يعيشون عليها؛ إذ تروم الجماعة المهيمنة سلب هذه الأراضي منهم واستخدامها لأغراض إنتاجية، بينما يبتغي السكان الأصليون المحافظة عليها حمايةً للروابط التاريخية والروحية التي تجمعهم بها. فهذه الأراضي تُعَدّ غير محمية قانوناً، وغالباً ما تُسلب منهم لأغراض الاتجار بالأخشاب والتعدين والسياحة وإنشاء البنى التحتية، الأمر الذي يؤدي بهم إلى أنْ يتمتعوا اليوم بالحق الشرعي

(٦٩) United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World* (New York: UNDP, 2004), p. 29.

في حيازة واستخدام ما لا يزيد على ٦ بالمئة فقط من أراضي البسيطة. وفي الكثير من الحالات تكون حقوقهم جزئيةً أو مقيدةً بشروط، فعلى سبيل المثال، نجد أن معظم دول جنوب شرق آسيا تفتقر إلى القوانين التي تضمن للسكان الأصليين حقهم في استخدام أراضيهم(٧٠).

والملاحظ أن ليس هناك من معاييرٍ متفق عليها للتمييز بين السكان الأصليين والأقليات القومية التي تُعرَف أيضاً بـ «الأمم التي بلا دولة» (Stateless Nations)، ماعدا معيار واحد فقط يتمثّل في الدور الذي تؤديهِ الجماعات الثقافية هذه في عملية تكوين الدولة. فالأقليات القومية كانت أُمماً مُنافِسة للأكثرية المهيمنة في عملية تكوين الدول الأوروبية، غير أنها من الفئة الخاسرة فيها، بينما كان السكان الأصليون مُنعَزلين تماماً عن مجرى هذه العملية حتى فترة قريبة جداً، وبذلك احتفظوا بأنماط حياتهم التقليدية، أي بمعنى أن «الأقليات القومية رغبت في تكوين دول خاصة بها ولكنها لم تنجح في تحقيق هذا الهدف، وذلك في خضم التنافس والصراع على السلطة السياسية. أما السكان الأصليون، فقد كانوا أصلاً خارج إطار نظام الدول الأوروبي». وعلى هذا الأساس، أضحى الكتالونيون والبورتوريكان والفلاميش والاسكوتلنديون والكيبكيون أُمماً بلا دولة، في حين أصبحت أقليات السامي والإنويت (Inuit) والماوري (Maori) والهنود الأمريكيين من السكان الأصليين(٧١). ولكن هذ التمييز هو مجرد تمييز شكلي لا يُخرِجُ السكان الأصليين عملياً من قالب الأقليات القومية.

وبناءً على ذلك، يشير كيملكا إلى أن التطور المعاصر للقانون الدولي والمواثيق الدولية يتجه عموماً صوب القبول بفكرة منح السكان الأصليين حق تقرير المصير، «بحيث يتم العمل على تعديل الرؤى الحالية عن تقرير المصير لكي تتلاءم مع حقيقة كونهم لا يسعون إلى تشكيل دول خاصة بهم، حيث تم، بموجب مسودة «الاعلان العالمي لحقوق السكان الأصليين»(٧٢)، توسيع نطاق

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٧١) Will Kymlicka, «Theorizing Indigenous Rights,» *University of Toronto Law Journal* (University of Toronto), no. 49 (1999), p. 282.

(٧٢) إنّ مسودة الإعلان العالمي لحقوق السكان الأصليين هي خلاصة عمل اللجنة المعنية بالسكان الأصليين والتابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي لمنظمة الأمم المتحدة، وقد استغرق عمل اللجنة الفترة ١٩٨٢ ـ ١٩٩٣، ثم صادقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٣ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧. انظر: Wikipedia: The Free Encyclopedia, <http:\\en.wikipedia.org>, pp. 1-3.

حق تقرير المصير ليشمل السكان الأصليين، ولكن الإعلان يولي في الوقت ذاته القليل من التركيز على المراد بهذا الحق؛ إذ إنه يركز على مفهوم الاستقلال الذاتي الداخلي بدلاً من مفهوم الدولة المستقلة. وأما الأقليات القومية داخل نظام الدولة ـ الأمة الأوروبي، فقد شُمِلتْ فقط بتوسيع نطاق حقوقها الثقافية، دون حق تقرير المصير، بما فيه الاستقلال الذاتي الداخلي. وهنا يتساءل كيملكا: كيف يمكن تفسير هذا التباين؟ وبناءً على أيِّ أساس يمكن القول بأن السكان الأصليين يمتلكون حقوقاً أكثر قوة في تقرير مصيرهم مقارنةً بالأقليات القومية؟(٧٣).

يعتقد كيملكا أن باعث هذا التباين في التمييز بين السكان الأصليين والأقليات القومية يرجع إلى كون «الرغبة في تصحيح أخطاء الماضي هي بالتأكيد سببٌ في تفسير ذلك، ولكن هناك سبباً آخر أكثر أهميةً وهو الاعتقاد بأن التباينات الثقافية بين الأكثرية المهيمنة والسكان الأصليين تباينات أكبر بكثير من مثيلاتها التي تُميز الأكثرية عن الأمم التي بلا دولة. فالسكان الأصليون لا يمثّلون ثقافات متميزة فحسب، بل إن أنماط حياتهم أيضاً هي عبارة عن أنماط حياة ثقافية مختلفة كلياً؛ فَهُم أصلاً ذوو «حضارات» مميزة وراسخة تتجلى في أنماط حياتهم التقليدية، التي تحتاج بدورها إلى الحماية من قوى التحديث والعلمنة والتمدن والتغريب وما إلى ذلك، أي بمعنى أن الأساس الذي تستند إليه حماية السكان الأصليين لا يتمثل في ما أصابهم من إساءة المعاملة تاريخياً، وانما يتجسد في معيار الاختلاف الثقافي(٧٤).

ومع أن كيملكا يؤيد فكرة كون السكان الأصليين يختلفون كلياً في طريقة حياتهم عن الأكثرية المهيمنة، فإنه لا يُؤيِّدُ فكرة اتخاذ الاختلاف الثقافي معياراً للتمييز بين السكان الأصليين والأقليات القومية، وعلى النحو الذي يؤدي إلى حرمان الأخيرة من حقوقها في الاستقلال الذاتي، لأن كيملكا ينظر إلى المسألة من زاوية أن هذه الأقليات قد تتفاوت في ما بينها ثقافياً، ولكن هذا التفاوت هو في الدرجة لا النوع، حيث إن عامّة الأقليات تلتقي على معيار إساءة المعاملة تاريخياً، وخسرانها فرصة تشكيل دول خاصة بها، سواء اشتركت في عملية

---

(٧٣) Kymlicka: Ibid., pp. 282-286, and «A European Experiment in Protecting,» *Human Rights Dialogue* (Cultural Rights), (Spring 2005), <http://www.cceia.org/resources/publications/dialogue/2_12/section_3/5150.html#>, pp. 1-4.

(٧٤) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 128-129.

تكوين الدولة أم لم تشترك فيها كلياً. وبالتالي، ينبغي عدم التمييز بين السكان الأصليين والأقليات القومية، وشَملِهم جميعاً بحق تقرير المصير وفقاً لهذا المنظور.

وآية ذلك، في ما يَخصُ الأقليات القومية، سنُبيِّنُها في سياقها الآتي لاحقاً، أما المتصِّلُ منها بالسكان الأصليين، فيتمثل في تشديد كيملكا على أخذ خصوصيتهم التاريخية والثقافية في الحسبان حين منحهم الاستقلال الذاتي الداخلي؛ «إذ أنْ تُطالِبَ السكان الأصليين بقبول سلطة ومَحاكم الدولة يعني أن تُطالِبهم بقبول وشرعية غزوهم واستعمارهم في الماضي. ونظراً إلى صعوبة استحصال مثل هذا التأييد، فإن مطالب السكان الأصليين يجب أن تخضع لنظام قانوني عُرفي خاص بهم، بدلاً من أن تكون مشمولةً بالدستور المحلي الذي أنشأته دولة المُستَعمِر. وربما أفضل سبيل لتعزيز الإجماع على القيم الديمقراطية الليبرالية وضمان حماية الحقوق الفردية يتجسد في تمكين جماعات السكان الأصليين من إنشاء دساتيرهم الديمقراطية ومحاكمهم الخاصة، بحيث تخضع لمعايير حقوق الإنسان العالمية، وتكون معززة بآليات جديدة لحماية هذه الحقوق كي يغدو فيها السكان الأصليون والقضاة المحليون والأقليات الأخرى مَعنيينَ بها جميعاً»(٧٥).

ويُضيف كيملكا إلى ذلك اعتقاده أن الاعتراف بهذا القانون العُرفي يُشكِّلُ بذاته أمراً مهماً للغاية، لا لكونه يشتمل على تأييد موروثهم الثقافي وحسب، «بل لأنه يتضمن أيضاً الاعتراف بقدرة السكان الأصليين على صوغ القانون، ويُبرّر في الوقت عينه مطالبهم بضرورة ممارسة هذه القدرة من جديد. . . . ثم إن القانون العُرفي ينبغي أن يُفهم من زاوية كونه مشروعاً مُعارِضاً يستهدفُ انتزاع السلطة من الحكومة المركزية، وليس مجرد تعبير عن نزعة بدائية ثقافية»، وذلك على أساس كون المعاهدات التي أبرَمها السكان الأصليون مع المستوطنين الأوروبيين تعدّ دليلاً بيِّناً على مقدرتهم السياسية هذه تاريخياً، ثم إنها تعد مُبرِّراً ملموساً لإعادة توكيد المكانة التي كانوا يتمتعون بها. ومن خلال انتهاج هذا السبيل، يتمكّن السكان الأصليون من استعادة سيطرتهم على مصيرهم(٧٦).

ويتضحُ من ذلك أن كيملكا يتبنّى فكرة تمتع السكان الأصليين بالاستقلال الذاتي في المناطق التي يعتبرونها وطنهم التاريخي داخل نطاق الدولة، ولكنه

---

(٧٥) Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, p. 152.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

يشترط وجوب عدم خضوعهم لقوانين الدولة السارية على الأكثرية المهيمنة والأقليات القومية، وذلك بحكم اختلافهم الثقافي. وفي مقابل ذلك، يؤكد ضرورة اعتماد «القانون العُرفي»، أي إنشاء نظام قانوني قائم على العادات والتقاليد القَبَلية ذات العلاقة بكيفية فضّ الخلافات وتحقيق العدالة، تلك المُعتمَدة عملياً من قِبل جماعات السكان الأصليين حتى يومنا الراهن، بحيث يُلتزَم في هذا النظام القانوني باحترام حقوق الإنسان، ويُعزَّزُ بآلياتٍ دولية جديدة لا يذكرها كيملكا صراحة، ولرُبما تتمثّل في إيجاد منظمة دولية للأقليات تابعة لمنظمة الأمم المتحدة، بحيث تشتمل عضويتها على السكان الأصليين والأقليات القومية، إلى جانب قُضاةٍ محليين، بغية معالجة المشاكل المشتركة التي يتقاسمها السكان الأصليون عموماً في شتى أنحاء العالم.

والسبب الذي يدفع كيملكا إلى اعتماد مثل هذا المنظور، يتجسد في إدراكه أن السكان الأصليين حينما يُطلبُ منهم الإذعان للمعايير الدستورية للدولة ـ الأمة، فإن ذلك يشتمل في واقع الأمر على مَطلَبَين مُتمايزَين تماماً، وينبغي أن يبقَيا مُنفَصِلَين أحدهما عن الآخر: **الأول** هو كون هذا الإذعان يستدعي تمسك السكان الأصليين بمجموعة المبادئ الديمقراطية الليبرالية التي تتقاسمها مختلف الديمقراطيات الغربية وتعدّ أيضاً محل تقديسٍ في القانون الدولي. والمطلب **الثاني** يتمثل في أن القبول بذلك يستدعي أيضاً قَبول السكان الأصليين بسلطة كيان سياسي معيّن أو بنظام قانوني معيّن، وهو الكيان السياسي أو النظام القانوني الذي أنشأه المستوطنون الأوروبيون. هذا المطلب الثاني يراه الكثير من السكان الأصليين على أنه مطلب مُسيء إليهم «ومن ثم، لا يوافقون على فكرة أن تحكُمَهم الدولة التي لم يشاركوا أصلاً في صوغ دستورها، ولم يكن لهم أيَّ تمثيل في محاكمها العُليا، فضلاً على كون نظامها القانوني، الذي وضعته الدولة المُستَعمِرة، هو عينهُ النظام الذي برَّر تاريخياً فكرة غزو السكان الأصليين وسلبهم ممتلكاتهم، وغالباً ما تمّ ذلك على أساس تفكيرٍ عُنصري صريح. ولهذا، لا يثق معظم السكان الأصليين بالنظام القانوني الذي وضعتهُ الدول المُستعمِرة، ولا يؤمنون بأنها ستحظى يوماً بالشرعية المطلوبة لكي تحكُمَهم»(٧٧).

يعني ذلك أن النظام القانوني العُرفي لدى كيملكا سوف يخضع للقانون

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥١، و Kymlicka, «Comments on Shachar and Spinner-Halev: An Update from the Multiculturalism Wars,» pp. 118-119.

الدولي العام وحسب، وذلك بحكم رفض السكان الأصليين فكرة القبول بولاية النظام القانوني للدولة ـ الأمة، لأنه قد برَّر الظلم الذي لَحَق بهم في الماضي. ولعَلَّ الغاية الرئيسية من وراء هذه الفكرة تتمثل في محاولة كيملكا إضفاء الشرعية على مشروع الدولة المتعددة الثقافات، من خلال حيازة تأييد السكان الأصليين وإشراكهم في عملية تكوين هذه الدولة، ومساعدتهم في نيل كامل استقلالهم الذاتي الداخلي، على نحو ما سنراه لاحقاً. أما بخلاف ذلك، فإن خضوع النظام القانوني العُرفي لولاية النظام القانوني الداخلي سوف يؤدي إلى استمرارية تهميش السكان الأصليين ويُشعِرُهم بالظلم. وربما عدم اشتراكهم بصورة فاعلة في الحياة السياسية للدولة ـ الأمة دليلٌ على رفضهم الضمني لهذه الدولة ومؤسساتها، وبالتالي استمرار مشكلة عدم الاندماج فيها.

ج ـ الأقليات القومية

يعاني معظم الدول الغربية مشكلة عدم اندماج الأقليات القومية. وقد تبيَّنَ لنا مسبقاً أن جوهر هذه المشكلة يتمثل في الكيفية التي تمّ بها بناء الدولة ـ الأمة، ولذلك بقيت هذه الأقليات مُحتفِظةً بخصوصياتها ومقاوِمة لفكرة الاندماج الكلي في الثقافة المهيمنة، بحيث إن تعرضها المتزايد لسياسات بناء الأمة يدفعها باستمرار إلى تعبئة هوياتها ومَواريثها الثقافية، ثم إيجاد آلياتٍ للدفاع عن ذاتها.

وآليات الدفاع هذه تتمثل تحديداً في انخراط الأقليات في عملية بناء دول خاصة بها؛ فالأقليات القومية غالباً ما تلجأ إلى المطالبة باستخدام الوسائل ذاتها التي تعتمدها الأكثرية المهيمنة في تعزيز بناء الدولة ـ الأمة، مثل السعي إلى الهيمنة على اللغة الرسمية والمُعتمَدة خصوصاً في مناهج التعليم والدوائر الحكومية ضمن أقاليمها، كذلك رسم الحدود الداخلية على أساسٍ قومي. وهو ما يبرِّره كيملكا على أية حال؛ إذ «من البديهي أن يبدو تبنّي الأقليات مشاريع بناء الدولة أمراً عادلاً. فإذا كانت الأكثرية قادرةً على الانخراط في مشروع بناء الدولة، وبصورة شرعية، فلماذا لا تستطيع الأقليات القومية القيام بالمثل، ولاسيما الأقليات التي أُدمِجتْ في الدولة بغير إرادتها»(٧٨).

وتأسيساً على هذا المنظور، يعتقد كيملكا أن لجوء تلك الأقليات إلى تبنّي

---

(٧٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 29.

خطاب القومية للتعامل مع مشروع بناء دولة الأكثرية يساعد الأقليات نفسها في اكتساب عدة خصائص، ومنها:

(١) التمتع بمكانة معيّنة في ظل القانون الدولي، استناداً إلى فكرة أن للأُمم والشعوب الحق في التمتع بمطالب الاستقلال الذاتي وفقاً للقانون الدولي، وهو ما تفتقِر إليه كلياً الوحدات الفرعية التي تتكون منها الدولة.

(٢) إنَّ خطاب القومية يُضفي بُعداً تاريخياً على مطالب الجماعات القومية، وذلك على أساس أنَّ مطالبها الحالية لا تتجسد في مجرد انتزاع السلطة السياسية من الأكثرية المهيمنة، بل هي امتدادٌ لتاريخ متواصل من النزاعات والمفاوضات، التي نجم عنها تحديد شروط اندماج هذه الجماعات في الدولة. هذا الحِّس التاريخي لا يوفر تبريراً للمطالب الحالية فحسب، بل يعمل أيضاً على تقوية الشعور بالهوية القومية واللازمة من أجل استمرارية تعبئة الموروث القومي. وفي السياق عينه، يساعد خطاب القومية أيضاً في تمييز مطالب الأقليات القومية من مطالب غيرها من الجماعات؛ فخلافاً لحال الجماعات المهاجرة، نجد الأقليات القومية ساعيةً للحصول على شكل من أشكال الاستقلال الذاتي، ولاسيما الفِدرالية.

(٣) تحقيق التوازن في حيازة السلطة بين الأكثرية والأقليات القومية؛ فما دامت مناقشة القضايا السياسية تتم من زاوية كيفية تعامل الأكثرية مع الأقلية، فإن الرأي الغالب في المجتمع الديمقراطي سيكون على الدوام متمثلاً في أن «الأكثرية تحكم الأقلية».

وفي مقابل ذلك، يعمل خطاب القومية بإعمال الشك في مثل هذه الرؤية، بحيث يعمل على تعريف الأقلية بأنها أمة لكي يفضي ذلك إلى إحداث تغير في تلك الرؤية عبر تحويل مضمونها من ثنائية التفوق ـ الدونية إلى الشراكة المتكافئة(٧٩).

وبناءً على المتقدم ذكره، يعمل كيملكا على تقييد النزعة القومية للأكثرية بعدد من القيود حتى تغدو نزعة قومية ليبرالية. ويمكن اعتبار هذه القيود

---

(٧٩) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 131-132.

بمثابة أُسس بناء الدولة المتعددة الثقافات، وهي تتمثل في التالي:

ـ أنْ لا تسعى النزعة القومية الليبرالية إلى فرض هويتها القومية بالإكراه على أولئك الذين لا يشاطرونها هذه الهوية. وبمقتضى ذلك، فإن المؤسسات العامة قد تتسم بشخصيةٍ قومية معيّنة، أي إنها قد تتبنّى لغةَ جماعة قومية معيّنة وعُطَلها ورموزها، ولكن دون القيام بمنع الذين لا ينتمون إليها من التعبير عن هويتهم القومية والاعتزاز بها.

ـ إنَّ النزعة القومية الليبرالية هي التي تفسَحُ السبيل أمام الأنشطة السياسية الهادفة إلى جعل المجال العام مجالاً ذا شخصيةٍ قومية متنوعة، ليغدو الناس أحراراً في تبنّي لغة رسمية مختلفة، أو حتى السعي إلى الانفصال عن إقليم الدولة وتشكيل دولةٍ أخرى مستقلة.

ـ إنَّ الانتماء إلى جماعة قومية ما لا يقتصر على الذين هم على دين أو إثنية أو عرق معينّ، وإنما يمكن لأيِّ شخصٍ الانضمام إلى عضوية هذه الجماعة القومية إذا ما أراد ذلك. ومعنى ذلك ضرورة أن تُظهِرَ النزعة القومية الليبرالية مفهوماً رخواً نسبياً بشأن الهوية القومية، وذلك من أجل تمكين الأفراد ذوي الخلفيات الإثنية الثقافية المتباينة من أن يصبحوا أعضاءً كاملي العضوية ومتساوين، كذلك من أجل إتاحة أكبر مجال ممكن أمام التنوع والاختلاف الفردي؛ «فالانتماء إلى الجماعة القومية لا يستوجب تخلي المرء عن لقبهِ ودينه وتقاليده، وما إلى ذلك».

ـ أنْ لا تكون النزعة القومية الليبرالية نزعةً عدوانية، وأن لا تسعى إلى تفكيك وإلغاء مؤسسات الاستقلال الذاتي للجماعات القومية الأخرى، سواءً داخل حدود الدولة نفسها أو في الدول الأخرى، بل ينبغي لها أن ترغب في الاعتراف العام بالأقليات القومية وتتقاسم معها المجال العام، وذلك في إطار دولةٍ تشدد بإصرار، وبصورة ديمقراطية، على خصوصيتها القومية، دون أن تكون الجماعات المتمركزة إقليمياً، لاسيما التي أُدمِجتْ في الدولة بغير إرادتها، مرغمةً على تبنّي الهوية القومية للأكثرية[٨٠].

ومن ثم، فإن قبول الدول الليبرالية بهذه القيود يفضي إلى اعترافها بالخطاب

(٨٠) Kymlicka: *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 39-41, and «Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East,» pp. 196-200.

القومي للأقليات وبشرعية مطالبتها بالاستقلال الذاتي، وبذلك تكون هذه الدول قد قبلت بأنها من قبيل الدولة المتعددة القوميات؛ إذ إنَّ الاعتراف بلغة الأقلية، باعتبارها من اللغات الرسمية للدولة، فضلاً على حقوق الاستقلال الذاتي والاهتمام الرسمي بعادات الأقلية وتقاليدها، تدخلُ جميعاً في نطاق الإجراءات القانونية للاعتراف العام بالأقليات، نظراً إلى كون الأخير «لا يشمل وحسب الإجراءات القانونية، بل يُعنى أيضاً بمستوى التقدير والاحترام المُمارس عملياً في أوساط المواطنين بعضهم مع بعض، وضمن نطاق الخطاب والتفاعل اليومي مع التنوع والاختلاف الثقافي»[٨١]. هذا في حين أن هذه القيود تَحُدُ من حُرية الأقلية القومية في كيفية ممارسة استقلالها الذاتي، إذ ستُعيق أية محاولة منها للتطهير الإثني أو تجريد الأفراد من عضوية الجماعة القومية أو انتهاك حقوق الإنسان عموماً، وذلك لأن العمل بتلك القيود يؤدي بأيةِ جماعة قومية، أكثريةً كانت أم أقلية، إلى الشروع في بناء الدولة على أساس احترام حقوق القوميات الأخرى، والداخلة في نطاق نظامها التشريعي، كذلك حماية المؤسسات القومية الخاصة بتلك القوميات[٨٢].

وفي ضوء المتقدم بيانُهُ، يمكن القول إن عملية بناء الدولة المتعددة الثقافات لدى كيملكا هي عبارة عن عملية مُركّبة تؤدي إلى نشوء دولة ذات نظام مُركّب إدارياً وقانونياً؛ فهي عملية مُركّبة لكونها تتيح السبيل أمام كلٍّ من الأكثرية والأقليات القومية والسكان الأصليين للشروع في عملية بناء كياناتٍ خاصة بها، ولكن داخل نطاق الدولة الموحدة، وهو ما يؤدي إلى نشوء نظام مُركّب إدارياً وقانونياً، بحيث تتقيد فيه كل من الأكثرية والأقليات بتلك القيود، سواء على صعيد الدولة ككل أم على صعيد الوحدات الفرعية المكونة للدولة، وذلك نظراً إلى وجود أقليات صغيرة الحجم في كل وحدة من تلك الوحدات، الأمر الذي يستدعي أن تتعامل الأقليات القومية بعضها مع بعض على أساس القيود نفسها التي تلتزم بها الأكثرية في تعاملها مع تلك الأقليات.

ومن جانبٍ آخر، نلاحظ أنَّ وَصفَ كيملكا لحقوق الاستقلال الذاتي يكاد يكون حقّاً واحداً ومتمثلاً في «حق تقرير المصير داخل نطاق الدولة»، رغم عدم

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٨٢) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, pp. 32-34.

ممانعة كيملكا لفكرة أنْ تنالَ الأقلية القومية حقَّ الاستقلال التام عن الدولة إذا أرادت ذلك. ولعَلَّ ما دفعَهُ إلى مثل هذا التركيز يتجسد في كونهِ ينظرُ إلى المسألة من زاويةِ طبيعة العلاقة بين الأقليات عموماً وبين بناء الدولة ـ الأمة؛ فاستيعاب الأقليات القومية قسراً وحرمانها من الاستقلال الذاتي هما ما يدفعانها إلى الدفاع عن ذاتها عبر التمسك بخصوصياتها الثقافية والسعي نحو نيل الاستقلال التام عن الدولة ـ الأمة. ومن ثمّ، إذا غيَّرنا مسار عملية بناء الدولة ـ الأمة باتجاه الدولة المتعددة الثقافات، فإنَّ الأقليات القومية، سوف تبقى، بحكم تمتعها وممارستها لحقِّ تقرير المصير داخل نطاق هذه الدولة، راغبةً في البقاء جزءاً من هذه الدولة وإنْ تمتّعتْ بحقِّ الاستقلال التام، لأنها لم تَعُدْ واقعةً أصلاً تحت ضغوط الاستيعاب القسري.

٢ ـ الفدرالية المتعددة القوميات

تعرّف الفِدرالية بأنها «تنظيم سياسي تتوزع فيه أنشطة الحكومة بين حكومة مركزية وحكومات محلية، وعلى النحو الذي يتيح لكل نمط من هذه الحكومات القيام بأنشطة تتخذ على أساسها قرارات نهائية»، وفقاً لتعبير لاري دايموند (Larry Diamond)[٨٣]. بعبارةٍ أخرى، الفِدرالية نظام حكومي متعدد المستويات يجمع بين الحكم المشترك والحكم الذاتي للأقاليم المكوِّنة للدولة، ويستند هذا النظام إلى أساس القيمة والمصداقية المفترضة في الجمع بين الوحدة والتعددية، وكذلك استيعاب الهويات المميزة عبر الحفاظ عليها وتعزيزها داخل اتحادٍ سياسي أكبر حجماً[٨٤].

وفي سياق تبيانِ أهمية الأخذ بالفِدرالية، يرى كيملكا أنَ في حال استمرار الدولة في سعيها لأنْ تصبح دولة ـ أمة، سيبرز أمام الأقليات القومية خياران في نهاية المطاف: «إما تقسيم هذه الدولة المتعددة القوميات، لكي تتمكن كل جماعة قومية من تشكيل دولة ـ أمة خاصة بها، وذلك عبر الانفصال وإعادة رسم الحدود، وإما العمل على تمكين الجماعة القومية الأكبر حجماً أو الأكثر قوة في

(٨٣) لاري دايموند، **الديمقراطية: تطويرها وسبل تعزيزها**، ترجمة فوزية ناجي جاسم الدفاعي (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ٢٠٠٥)، ص ٨٢.

(٨٤) انظر: رونالد ل. واتس، **الأنظمة الفدرالية**، ترجمة غالي برهومة ومها بسطامي ومها تكلا (أوتاوا: منتدى الاتحادات الفدرالية، ٢٠٠٦)، ص ٩.

كل دولة متعددة القوميات من الاستمرار في نزعتها القومية، بغية تحطيم كافة الهويات القومية الأخرى». فالعمل بالخيار الأول يعد أمراً غير واقعي في عالم مكوَّن من أمم كثيرة جداً، بحيث يفوق ذلك إمكانية تشكيل دولة خاصة بكلٍ أمة. ثم إن العمل بهذا الخيار سيؤدي إلى نتائج مأساوية، نظراً إلى تداخل الكثير من الأمم بعضها ببعض داخل الإقليم نفسه. أما الخيار الثاني، فَيُعَدُ خياراً جائراً شكلاً ومضموناً، لأنه يتناقض مع فكرة أن الهويات القومية تستحق الاحترام والاعتراف(٨٥). وإذا أدركنا حقيقة عدم زوال الصراع بين النزعة القومية للأكثرية والنزعة القومية للأقلية، حتى لو عملت الأولى على جعل سياسات الدولة قائمة على أساس احترام حقوق الإنسان، فما الذي ينبغي إذن القيام به في دولة تتكون من قوميتين أو أكثر، بحيث تكون فيها النزعة القومية للاكثرية داخلةً في حالٍ من الصراع المباشر مع النزعات القومية للأقليات من أجل إضعاف الأخيرة؟ فهل ينبغي لنا القبول بنموذج بناء الدولة ـ الأمة، وإن اشتمل على تدمير النزعة القومية للأقلية؟(٨٦).

يعتقد كيملكا أن «هناك حاجة ماسّة إلى إعمال الفِكر في إيجاد دول تتخذ شكل فِدراليات مكونة من شعوب يتمتع كل منها باستقلاله الذاتي، بحيث يتِّم فيها رسم الحدود وتوزيع السلطة على نحو يُمكِّنُ الجماعات القومية من ممارسة درجة معيّنة من الاستقلال الذاتي». وهو يطلق على هذه الآلية تسمية «الفِدرالية المتعددة القوميات»(٨٧)، وهي الآلية التي تسعى من خلالها الدولة إلى التكيُّف مع طموح ورغبة الأقليات القومية في الاستقلال الذاتي من أجل المحافظة على استمرارية وحدة الدولة. ومن ثم، فإن تبنّي هذه الفِدرالية يُعَدّ عملياً «شكلاً من أشكال سياسة التعددية الثقافية»(٨٨).

وبحسب رأي كيملكا، فإن الأنظمة الفِدرالية توزَّع على صنفَين رئيسَيين: **الأول** هو الفِدرالية الإقليمية (Territorial Federalism)، وهي الآلية التي تعمل

---

(٨٥) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 232.

(٨٦) Will Kymlicka and Christine Straehle, «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature,» *European Journal of Philosophy*, vol. 7, no. 1 (March 1999), p. 74.

(٨٧) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 234.

(٨٨) Keith Banting and Will Kymlicka, eds., *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 23.

بواسطتها قومية واحدة على تقسيم السلطة ونشرها داخل إقليم الدولة، دون أخذ التنوع الثقافي في عين الاعتبار؛ و**الثاني** هو الفِدرالية المتعددة القوميات، وهي الآلية الوحيدة التي بإمكانها الاعتراف بمطالب الأقليات في الاستقلال الذاتي؛ فحينما تتمركز الأقليات القومية إقليمياً، يمكن رَسم حدود الوحدات الفرعية على النحو الذي تُشكِّلُ الأقلية القومية أكثريةً في إحدى تلك الوحدات الفرعية. وبالتالي توفر هذه الفِدرالية استقلالاً ذاتياً موسَّعاً للأقلية القومية، إذ تضمن لها القدرة على صنع القرارات دون أن تتمكن الأكثرية المهيمنة من تحقيق الغلبة العددية(٨٩).

وبناءً على ذلك، يُوزِّع كيملكا الوحدات الفرعية للفِدرالية المتعددة القوميات على ثلاثة أصناف رئيسية وهي:

أ ـ الوحدات ذات الأساس القومي، وهي الوحدات الفرعية التي تجسد رغبة الأقليات القومية في المحافظة على ذواتها باعتبارها مجتمعات متميِّزة ثقافياً، ومتمتِّعة بالاستقلال الذاتي سياسياً(٩٠). ولكن مهما تَكُن الطريقة التي تُرسم بها الحدود الداخلية للدولة، فسوف يبقى هناك أعضاءٌ من الأقلية القومية يعيشون خارج نطاق وحدتهم الفرعية هذه ذات الأساس القومي، وهو ما يقتضي إيجاد آلية أخرى غير إقليمية لحماية مثل هذه الأقليات القومية، بحيث ينتفع بها أعضاؤها أينما حَلّوا داخل نطاق الدولة. وتتمثّل هذه الآلية في الاعتراف بحقوقهم الثقافية واللغوية غير الإقليمية، أي الاعتراف بها خارج نطاق وحداتهم ذات الأساس القومي، وإلا فإن أعضاء الأقلية ممن يعيشون خارج وحدتهم الفرعية تلك سيواجهون إما التهميش وإما الاستيعاب القسري(٩١).

ب ـ الوحدات ذات الأساس الإقليمي، وهي الوحدات الأُخرى التي تتكوَّن منها الدولة، وتمثل جماعةً قومية واحدة، بحيث يتمَّ فيها نشر وتوزيع السلطات استناداً إلى الأساس الإقليمي(٩٢).

---

(٨٩) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 95 and 100.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٩١) Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, p. 143.

(٩٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٠٢ و١١٠.

ج ـ الوحدات العاملة خارج النظام الفِدرالي، وهي وحدات فرعية ذات أساسٍ قومي لكنّها تعمل خارج نطاق النظام الفِدرالي؛ فنظراً إلى استحالة أن تُشكِّلَ أقليةٌ صغيرة الحجم الأكثرية في إحدى الوحدات الفرعية التي تُهيمن عليها قوميةٌ أخرى، فإن بمقدور مثل هذه الأقليات القومية الصغيرة الحجم أن تنال الاستقلال الذاتي، وذلك فقط عبر منحها مكانةً سياسية خاصة ليست بفِدرالية أو شبه فِدرالية، بحيث تتخذ صيغة «الكومنولث» أو «الفِدراسية» (Federacy)(٩٣) أو المَحميات (Protectorates) كي تكونَ بذلك غير خاضعة لهيمنة أيّة وحدةٍ فرعية، ومرتبطة مباشرة بمركز النظام الفِدرالي(٩٤).

ونلاحظ مّما تقدم أنَّ كيملكا يدعو إلى الأخذ بنظام فِدرالي معيّن لاحتواء مطالب الأقليات القومية والسكان الأصليين، ويعرف هذا النظام بالفِدرالية اللاتماثلية (Asymmetrical Federation). ويُعَدّ تالرتون (C.D. Talerton) أول من تناول هذا الموضوع في دراسته المنشورة عام ١٩٦٥ بعنوان «التماثل واللاتماثل باعتبارهما من عناصر الفِدرالية» (Symmetry and Asymmetry as Elements of Federalism)؛ إذ ينشأ هذا النظام بفعل التفاوت بين وحداته الفرعية في الظروف الثقافية والاقتصادية والديمغرافية، وبالشكل الذي يقود إلى تفاوتها في السلطة والنفوذ، سواء من حيث علاقاتها بعضها ببعض، أو من حيث علاقاتها بالسلطة الفِدرالية(٩٥).

وتبعاً لذلك، فإن نموذج كيملكا الفِدرالي يجمع بين كِلا نوعي الفِدرالية اللاتماثلية: فأولهما هو اللاتماثل في السلطة بين الوحدات المكونة للدولة الفِدرالية، ومثال ذلك بلجيكا وإسبانيا وروسيا، وفي مثل هذه الحالات يغدو

---

(٩٣) «الفِدراسية» هي وحدة فرعية صغيرة الحجم ترتبط بعلاقة سياسية ضعيفة مع الوحدة الأكبر، بحيث تحتفظ الأولى بقدر كبير من الاستقلال الذاتي ولكنها تغدو في الوقت عينه ذات تأثير ضئيل في صناعة القرار والسياسات التي تتبناها الوحدة الأكبر، ويمكن حل هذه العلاقة بناءً على اتفاق ثنائي. ومثال ذلك علاقة بورتوريكو بالولايات المتحدة، وجزر آلاند بفنلندا، وجزر ماديرا بالبرتغال. للمزيد من التفاصيل، انظر: واتس، **الأنظمة الفدرالية**، ص ١١ ـ ١٣، ورونالد ل. واتس، «نماذج المشاركة الفِدرالية في السلطة،» في: رونالد ل. واتس [وآخرون]، **نماذج المشاركة الفدرالية في السلطة والخيارات الفدرالية وغيرها من الوسائل للتوفيق بين المجموعات المتنوعة**، ترجمة نور الأسعد وناتالي سليمان (أوتاوا: منتدى الاتحادات الفدرالية، ٢٠٠٥)، ص ١٤.

(٩٤) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 112.

(٩٥) Ronald L. Watts, «Federalism Federal Political Systems and Federations,» *Annual Review of Political Science*, vol. 1 (June 1998), p. 123.

اللاتماثل في سلطات الوحدات المكونة بمثابة السبيل الوحيد لمعالجة التفاوتات الحادة بينها؛ إذ إنَّ الوحدات المتمايزة ستكون حائزة قوة دافعة أكبر تأثيراً وباتجاه المزيد من اللامركزية في صنع القرارات. أما النوع الثاني، فيتولد عن العلاقة بين ولاية صغيرة أو طَرَفية، وتكون عادةً جزيرة صغيرة أو مجموعة جزر صغيرة، والوحدة الأكبر التي غالباً ما كانت دولة استعمارية في سابق الأيام، بحيث تتقاسم الوحدة الصغيرة منافع الارتباط بهذه الدولة، ولكنها تبقى محتفِظةً بحكومتها واستقلالها السياسي. وتتخذ مثل هذه الوحدات تسميات شتى؛ إذ بالإضافة إلى «الفِدراسيات»، نجد أنها تُسمى أيضاً المقاطعات المستقلة (Condominiums) والولايات المُزامِلة (Associated States)[٩٦].

ومن منظور كيملكا، فإنَّ الجمع بين هذين النوعين يُراد به منح الأقليات القومية والسكان الأصليين معاً استقلالهما الذاتي داخل نطاق دولة موحدة؛ فالسكان الأصليون هم المعنيون تحديداً بالوحدات الفرعية العاملة خارج النظام الفِدرالي، بحيث يتِّمُ تفويض السلطات الفعلية من الحكومة الفِدرالية إلى المجالس القبلية التي تحكم كل وحدةٍ منها، ليكسبها ذلك سيطرةً متزايدة على مجالاتٍ عدة، وهي: الرعاية الصحية، والتعليم، والشرطة، والقضاء، وتنمية الموارد الاقتصادية. والملاحظ أنَّ مثل هذه الوحدات الفرعية موجودة فعلياً في أمريكا الشمالية، فهي تُعرف في الولايات المتحدة باسم المَحميات القبلية (Tribal Reservations)، بينما تُعرف في كندا بالمَحميات الجماعية (Band Reserves). وإذا ما تمّ العمل برؤية كيملكا بشأن هذه الوحدات، فإن الأخيرة ستصبح بمثابة «المستوى الثالث لممارسة الحكم داخل نطاق الدولة الفِدرالية؛ فهي ستمارس السلطة استناداً إلى مجموعة من الصلاحيات المستقاة من المستويين الفِدرالي والمحلي للدولة»[٩٧]. ويُسمّي كيملكا هذا المستوى الثالث «الفِدراسية» أحياناً. وضمن إطاره، سيتم، من جهة، تقليص سُلطان (Jurisdiction) الحكومتَين الفِدرالية والمحلية على «الفِدراسيات»، التي تهيمن عليها القبائل الهندية بالرغم من وقوعها إقليمياً داخل وحدات فرعية أخرى، ومن جهة أخرى لا تعمل «الفِدراسيات» أو المَحميات على ممارسة السلطة وفقاً للقواعد نفسها المطبقة في الوحدات الأخرى وإنما وفقاً للعادات والتقاليد القبلية[٩٨].

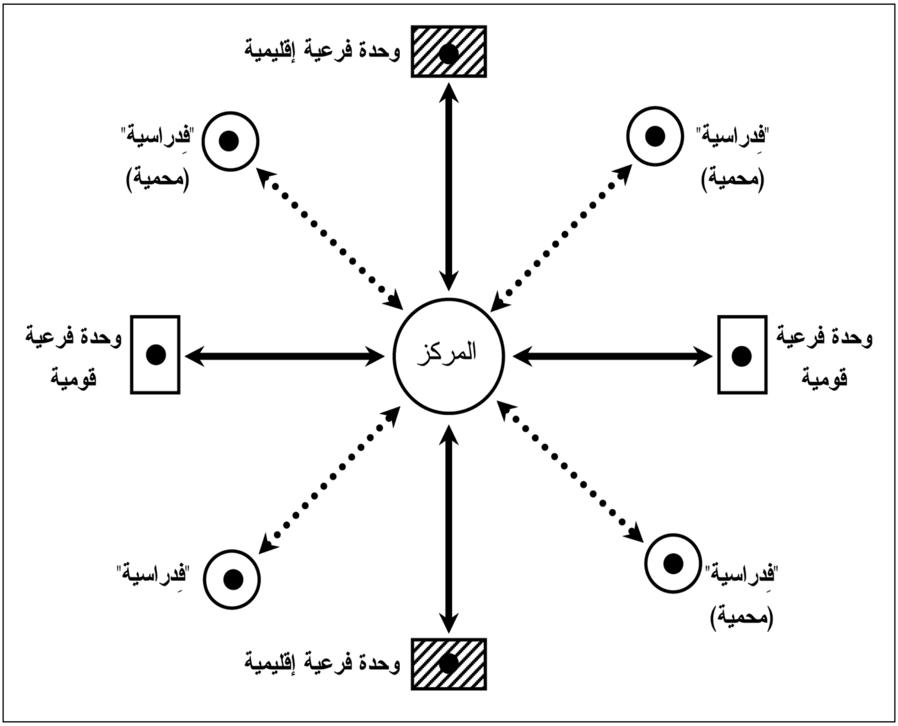
---

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٩٧) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 30.

(٩٨) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, p. 111.

الشكل الرقم (٣ ـ ٢)
منظور كيملكا بشأن الفدرالية المتعددة القوميات



المصدر: من إعداد الباحث.

وفقاً للشكل الرقم (٣ ـ ٢)، يمكن استخلاص ما يلي:

● في الفِدرالية المتعددة القوميات، يدخل المركز في علاقات متفاوتة القوة مع الأطراف، وذلك تبعاً لتنوع الأقاليم قومياً وثقافياً، كذلك من حيث مدى شيوع التنوع الثقافي في كل منها. فإذا كانت الأقلية القومية تُشكِّلُ الأكثرية في إقليم ما، فإنَّ الأخير سيغدو وحدة فرعية قومية، أما الوحدات الأخرى، فستبقَى وحدات فرعية إقليمية مرتبطة بالمركز ارتباطاً مباشراً. وإضافة إلى ذلك، فإن أعضاء تلك الأقلية القومية سيتمتعون بكامل حقوقهم الجماعية حتى وإن عاشوا خارج نطاق وحدتهم الفرعية.

● ومن أجل ضمان حقوق السكان الأصليين الذين يعيشون داخل الوحدات المكونة للدولة دون أن يشكلوا الأكثرية في أيٍّ منها، سيتم منحهم

الاستقلال الذاتي، وذلك عبر تحويل مناطق وجودهم إلى «فِدراسيات» أو مَحميات، بحيث ترتبط كل منها بصورة مباشرة مع المركز وليس الوحدة الفرعية التي تقع «الفِدراسية» فيها جغرافياً. وتتمتع الأخيرة بسلطات تفوق سلطات الوحدات القومية والإقليمية، نظراً إلى حدة التباينات الثقافية بينها وبين »الفِدراسيات».

● ونظراً إلى كون التنوع الثقافي وحدّته هما الأساس في توزيع السلطات في الفِدرالية المتعددة القوميات، فإن كلاًّ من الوحدات القومية و«الفِدراسيات» ستحظى بسلطات أكبر، مع الفارق، مقارنةً بالوحدات الإقليمية. وفي مقابل ذلك، ستكون للوحدات الإقليمية سلطات أقل داخل أقاليمها وسلطات أكبر في عملية صناعة القرار في المركز. ورُبما لهذا السبب تحديداً يسمّى هذا النظام الفِدرالية اللاتماثلية، أي اللاتماثل في السلطات بين الوحدات المكوِّنة للدولة.

في ضوء ما تقدم، يمكن القول إن كيملكا يعمل من خلال آليتي سياسة التعددية الثقافية والفِدرالية المتعددة القوميات على جعل التنظيم السياسي والإداري للدولة مُجسِّداً لحقيقة التنوع الثقافي للمجتمع، وذلك من أجل حماية الدولة من خطر الانفصال في المقام الأول، وحفاظاً على التنوع الثقافي القائم من التهميش والاستيعاب القسري. وبذلك تكون التعددية الثقافية سبيلاً ثالثاً يتوسط سبيلَي الاستيعاب القسري لبناء الأمة الواحدة، وحيادية الدولة في التعامل مع التنوع الإثني والقومي. فكلٌّ من هذين السبيلَين يُفضي في نهاية المطاف إلى الدولة الأُحادية الأمة، أما سبيل التعددية الثقافية، فيُحدِثُ تغييراً نوعياً في مسار عملية بناء الدولة ـ الأمة، وذلك من خلال جعل الاندماج في الدولة قائماً على مبدأ الشراكة المتكافئة، فضلاً على التكيُّف المتبادل بين الدولة من جهة والأقليات من جهةٍ أخرى، وبالتالي تصبح الدولة مُعبِّرةً عن شتى مكوناتها. كما أن الدولة بذاتها تغدو محوَراً جديداً للولاء والانتماء، ما دام الجميع فيها شركاء وعلى قدم المساواة، وما دامت هذه الشراكة قائمة على الاعتراف العام بالتنوع الثقافي.

ثالثاً: مصادر استقرار وعدم استقرار الدولة المتعددة الثقافات

من البديهي أنْ يكون الاستقرار حجر الزاوية في نجاح أيِّ مشروع. وليست الدولة في الأصل إلا مشروعاً أرادَ الإنسانُ من خلالهِ تنظيمَ شؤونهِ وتحقيقَ أمنهِ بالشكل الذي يوفِّر له البيئة المناسبة لعيشِ حياةٍ كريمة. وبالتالي،

فإنَّ استقرار هذا المشروع لا بُد لهُ من مصادر كفيلة بإدامَةِ المشروع والحيلولة دون فشلهِ.

وبناءً على ذلك، يصب هذا المبحث تركيزه على بواعث استقرار الدولة المتعددة الثقافات من منظور كيملكا، فضلاً على مَكامِن عدم استقرارها. ومن المناسب أيضاً تسليط الضوء على الآراء الناقدة لمشروع كيملكا، لأنها تساعد في بلورة رؤية أكثر وضوحاً لعيوب مشروعه وجوانب القوة فيه، أي أنَّنا سنحاول معالجة رؤية كيملكا حول التساؤل الآتي: ما الذي يَبعَثُ على استقرار الدولة المتعددة الثقافات؟ وأين تكمن أسباب استقرارها؟ وكيف ينظر نُقّاد كيملكا إلى مشروعهِ الفكري؟

١ ـ مصادر استقرار الدولة المتعدّدة الثقافات

باديءَ ذي بدء، يعتقد كيملكا أنَّ الوحدة الاجتماعية التي يهدف إلى تحقيقها هي الوحدة القائمة على أساس «التعايش مع الأقليات القومية في ظلِ اعتقادٍ راسخ بأن لها الحق في الانفصال، كذلك التعايش مع الجدل حول الشروط الملائمة لممارسة هذا الحق. واذا أمعنّا النظر في ذلك، فسوف نجد أُسساً لتفاؤلٍ حذر بإمكانية تحقيق مثل هذا التعايش؛ إذ لا يوجد أيّ سببٍ يدعو إلى اعتبار احتمالية الانفصال دليلاً على أنَّ الفِدرالية المتعددة القوميات ستفشل وأنَّ الانفصال حاصلٌ لا مَحالَة. . . فالروابط الضعيفة للوحدة الاجتماعية قد تصبح رغم وَهَنِهَا روابطَ ثابتة، وأنَّ الولاءات المشروطة قد تصبح رغم ذلك ولاءات قوية». وتبعاً لذلك، فإن هناك حاجة إلى التركيز على المنافع الجوهرية للانتماء إلى دولة متنوعة قومياً، «وقد لا يكون من السهل بيان منافع العيش في مثل هذه الدولة، أو الإفصاح عن حقيقة الخُسران المترتب على انهيار هذه الدولة. . . إلا أن بمقدور المواطنين العاديين رؤية منافع العيش في نظام فِدرالي متعدد القومية، وذلك عبر مقارنته بمعظم البدائل الأخرى، إنْ لم نَقُلْ أجمَعِها، ذوات التاريخ السيىء الصيت في التعامل مع التنوع القومي»[٩٩].

واستناداً إلى هذا المنظور، يرى كيملكا أن من الخطأ الاعتقاد بكون آلياتهِ لمعالجةِ أزمة الدولة ـ الأمة سوف تُخرِجُ النزعةَ الانفصالية عن الأجندة السياسية

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

للأقليات القومية خصوصاً، «وذلك لأنَّ الفِدرالية ليست بوصفةٍ سحرية لمعالجة التباينات القومية ومشاكلها، وإنَّما هي في أفضل الأحوال آليةٌ توفِّر إطاراً للتفاوض بشأن تلك التباينات، ولأجلِ نجاحها فإنها تستلزم قدراً كبيراً من البراعة وحسن النية والحظ. وحتى لو أُوتيتْ من الحظ ما يحوزهُ العالم بأسرهِ، فإن الفِدرالية المتعددة القوميات سوف تبقى مُعّرضة للنزعات الانفصالية»(١٠٠). وإلى جانب ذلك، فإن العلاقات بين الإثنيات والقوميات لا بد أنْ تُصاحِبها توترات ومشاكل متنوعة، دون أنْ تكون لها حلول نهائية. «وليس أمامنا سوى أنْ نأملَ في إمكانية أنْ نُديرَ، بَدلَ أن نحلَّ، النزاعات الناشئة عن التنوع الإثني الثقافي. فالذين يبحثون عن حلٍّ نهائي للنزاعات الإثنية الثقافية هم إما مثاليون يائسون وإما من دعاة جرائم الإبادة الجماعية»(١٠١).

يَتبيَّنُ من ذلك أن كيملكا يدعو إلى تأقلم الأكثرية المهيمنة مع فكرة انفصال الأقلية القومية، ولو تمّ اعتماد الفِدرالية المتعددة القوميات. وذلك على اعتبار كون نزعة الانفصال ستبقى احتماليةً قائمة دون أن تتحول بالضرورة إلى عالم الواقع. ولكي يمنع دون قيام ذلك، يُشيرُ كيملكا إلى عددٍ من مصادر استقرار الدولة المتعددة القوميات، وعلى النحو الاتي:

أ ـ يُعد الأساس الحقيقي للوحدة الاجتماعية متمثلاً في الهوية المشتركة لا في القيم المشتركة، ودليل ذلك «أنَّ المفهوم المشترك للعدالة في المجتمع السياسي المتعدد القومية لا يُولِّدُ بالضرورة هويةً مشتركة، ناهيك عن كون هوية المواطنة المشتركة سوف لن تَحل مَحل الهويات القومية المتنافسة. كما أن الافتقار إلى مفهوم مشترك عن الخير لا يمنع دون قيام الهوية المشتركة؛ فالناس هم الذين يُقرِّرون مع مَنْ يريدون تقاسُم الانتماء إلى دولةٍ ما عبر الإمعان في ملاحظة خِصالهِ وما يشعرون به من تضامن تِجاهِه. إذ إن ما يجمع الأمريكيين مثلاً، رغم تبايناتهم حول معنى الحياة الكريمة، هو كونهم يتقاسمون الهوية الأمريكية، وإن ما يفصل السويديين عن النرويجيين هو افتقارهم إلى هوية مشتركة رغم تقاسمهم مبادئ العدالة نفسها(١٠٢).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٠١) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 3.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

وهنا يمكن ملاحظة اختلاف كيملكا مع راولز والاتجاه المجتمعاتي، حيث يركز كيملكا على فكرة كون شعور المرء بالانتماء إلى جماعة وتمتُّعهِ بعضوية هذه الجماعة يُشكِّل أساس الوحدة الاجتماعية للدولة، بينما يُعنى راولز بتقاسم الأفراد للقيم المشتركة ويعتبرها أساس الوحدة الاجتماعية في المجتمع الجيد التنظيم، أي المجتمع العادل. كذلك يختلف كيملكا مع دعاة المجتمعاتية الذين يجعلون من اشتراك الجماعات في مفهوم الخير بمثابة الأساس الجوهري للوحدة الاجتماعية.

وبناءً على ذلك، يُشدِّدُ كيملكا على أنَّ الهوية المشتركة في الدولة الأُحادية القومية تتولد عموماً من وحدة اللغة والثقافة والدين، بيد أن هذه العناصر تحديداً لا تكون مشتركةً على الأغلب في الدول المتعددة القوميات، ولعَلَّ التاريخ هو العنصر المشترك فيها. «ويمثلُ التاريخ عنصراً مهماً لكونهِ يوفر لنا بيئة وإطار عمل مُشتركَين، يتم من خلالهما النقاش حول قيمنا وأولوياتنا المتباينة. فقد نشأنا داخل هذا الإطار التاريخي، وتعلّمنا معالجة مشاكلنا داخل حدوده، بحيث أصبح يُشكِّل خلفيةً كامنة لا يمكن فصلها عن طريقة تفكيرنا؛ فهي التي تزودنا بالرموز والأولويات والأفكار المرجعية، التي نستطيع بواسطتها فَهْمَ ما يواجهنا من مشاكل، وستغدو مع مرور الزمن جزءاً لا يَنفصِم من هويتنا»[(١٠٣)].

ب ـ إلى جانب عنصر التاريخ، هناك مصدرٌ آخر للوحدة الاجتماعية وهي «الرغبة في العيش بصورة مشتركة»، فإذا لم تَعُدْ هذه الرغبة المشتركة قائمةً بين أعضاء جماعتين وأكثر، فليس هناك من سبيل آخر لتبيان كيف يجب أن يرغبوا في العيش معاً. وفي عدم وجود هذه الرغبة، فإنَّ أفضل المؤسسات والإجراءات تصميماً وابتكاراً ستُعاني التدهور في نهاية المطاف، أو ستصاب بالشللِ الكُلِّي[(١٠٤)]. ويشكل باعِث عدم وجود الرغبة سبيلاً آخر لتفسير قضايا من مثل: «لماذا ينبغي على الكيبكيين الاستمرار في الرغبة في التعايش داخل كندا، ولماذا يتوجب على الكتالونيين الاستمرار في الرغبة في العيش داخل إسبانيا. هذا الباعث يتمثل في كون الوحدة الاجتماعية قائمة على أساس المشاعر لا على أساس المعتقدات والقيم[(١٠٥)].

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(١٠٤) Kymlicka and Marin, «Liberalism and Minority Rights: An Interview,» pp. 148-149.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

ولكن لو أمعنا النظر في ما يذهب إليه كيملكا في هذا الاتجاه، فلن نَملِكَ سوى الاعتراض عليه، ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين القيم المشتركة والهوية المشتركة في تحقيق الاستقرار والوحدة الاجتماعية، فاذا كانت الهوية والرغبة المشتركة في العيش سويةً تشكلان أساس هذه الوحدة، فإن القيم والمعتقدات المشتركة تُساعد في تيسير إنجازها ورسوخها. ودليل ذلك أن غياب هذه القيم، كالحرية والمساواة والعدالة، أو عدم الاتفاق عليها، سيفضي إلى عدم استقرار الدولة المتعددة القوميات، لكونِ مثل هذه القيم الجوهرية توفر البناء الفكري لتعامل الناس بعضهم مع بعض أفراداً وجماعات من جانب، والتعامل المتبادل بين الأفراد والجماعات وبين مؤسسات الدولة من جانبٍ آخر. وما يُعزِّزُ ذلك تأكيداً هو أن وجود مثل هذه القيم المشتركة في المجتمعات الغربية يساعد بصورة فاعلة في ضبط ما يدور فيها من صراعات سياسية وإثنية وقومية، مقارنةً بدول العالم الثالث، التي تكاد تكون الصراعات فيه منفلتة، ولاسيما بفعل غياب القيم المشتركة وغَلَبةِ الهويات الإثنية والقومية وغيرها.

ج ـ إن تعليم المواطنة هي الآلية الأمثل لتوليد الهوية المشتركة، أي لتوليد الشعور المشترك لدى المواطنين بالانتماء إلى المجتمع نفسه، وكذلك لترسيخ الرغبة المشتركة في مواصلة العيش سويةً. وتحقيق ذلك في حيِّز الوجود يستدعي مراجعة النظام التعليمي بأكملهِ في الدولة المتعددة القوميات، وذلك عبر تضمين المنهاج التعليمي مواد أدبية وتاريخية تكون ذات صلةٍ بالأقليات القومية والسكان الأصليين والمهاجرين، وكذلك بيان كيفية التعامل السلبي معهم في الماضي، وتبنّي أكثر من لغةِ تدريسٍ واحدة، «ممّا يعني أن تعليم المواطنة في الدول المتعددة القوميات يشتمل على وظيفة مزدوجة؛ فهو يعمل على تعزيز الهوية القومية للجماعات القومية، وكلٌ منها على حدة بحكم تَمَيُّز كلٍّ منها بلغتها وتاريخها المشترك. ويسعى في الوقت ذاته إلى تعزيز هوية مُتعَّدية القومية، بحيث يكون في مقدورها أن تُوحِّد مختلف الجماعات القومية داخل نطاق الدولة»(١٠٦). ويُعرَّفُ هذا النوع من التعليم بالتعليم المتعدد الثقافات، ويعرّفه باريخ بأنه «تعليم الحرية، أي بمعنى التحرر من إسارِ التعصُّب والتحيُّز الثقافي، وحرية استكشاف الثقافات ووجهات النظر الأخرى والتعلم منها». ولا

(١٠٦) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 312-314.

يمكن الفصل بين منظورَي الحرية هذين؛ اذ يستحيل على المرء أن يتحرر من منظور «المركزية الإثنية»(١٠٧) ما لم يتمكن من ولوج الثقافات الأخرى والتعاطي معها، كما يستحيل عليه ولوج الثقافات الاخرى إذا بقي المرء واقعاً في شَرَكِ التقيُّد بمنظوره الخاص(١٠٨).

وفي هذا السياق، يؤكد كيملكا ضرورة تضمين النظام التعليمي أربع فضائل رئيسية ذوات صلةٍ وثيقة بأُسس الليبرالية والدور السياسي الذي يُؤدِّيهِ المواطنون في النظام السياسي، وتتمثل هذه الفضائل في:

(١) الروحية العامة، وتتمثل في القدرة على تقييم أداء وكفاءة المسؤولين، والاستعداد للانخراط في الخطاب العام ذي الصلة بالقضايا السياسية، كذلك مُساءلة السلطة السياسية. ويُعد ذلك بمثابة المجالات الأكثر بروزاً والتي تُمَيِّزُ المواطنة الليبرالية ما دامت تلك المجالات تُمَيِّزُ «المواطنين» ضمن النظام الديمقراطي، وبشكل دقيق، من «الرَعايا» ضمن النظام التسلطي.

(٢) حس العدالة، ويعني القدرة على فَهْم حقوق الآخرين واحترامها، ويعني أيضاً اعتدال الفرد في صوغ مطَالبه. «ولا يعني ذلك مجرد عدم القيام بإيذاء الآخرين أو استغلالهم، بل إنه يشمل أيضاً الالتزام برفع الظلم عن الآخرين عبر خلق مؤسسات عادلة ومساندتها. . . وتقتضي العدالة أن تُتاح الفرصُ أمام كل فرد لأنْ يغدوَ مواطناً فاعلاً إذا أراد ذلك، أي إزالة أيَّة معوقات اقتصادية أو اجتماعية تحول دون مشاركة الجماعات المحرومة، مثل النساء والفقراء والأقليات الإثنية والقومية وغيرها»(١٠٩).

---

(١٠٧) المركزية الإثنية هي اعتقاد المرء بأن مجتمعَهُ هو الأعلى مقاماً من غيره، وذلك بفعل حُكمهِ على المجتمعات الأخرى وتقييمهِ لها بناءً على المعايير الخاصة بمجتمع المرء نفسه. وتبعاً لهذا المنظور الاستعلائي، تغدو كل العادات المختلفة عن عاداتنا هي، بطريقة ما، عادات غير طبيعية، بحيث توصف بأنها غريبة في أحسن الأحوال، أو أنها غير متحضرة في أسوأ الأحوال. انظر: Perry and Perry, *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*, p. 67.

(١٠٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 224-230, and Amy Gutmann, «Civic Education and Social Diversity,» *Ethics Journal*, vol. 105, no. 3 (April 1995), pp. 557-579.

(١٠٩) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 296-298.

(٣) الكياسة والتسامح، وهما ما لا يجب الأخذ بهما في النشاط السياسي فحسب، وإنما ينبغي تطبيقهما أيضاً في سائر أنشطة الحياة اليومية. وتعني الكياسة «تلك الطريقة التي يجب التعامل بها مع الذين لا نألَفُهم غير أننا في حالٍ من الاتصال المباشر معهم»، أي إنها تُفيدُ معنى عدم ممارسة التمييز العرقي، أو معنى التفاعل مع الآخرين على أساس عدم التحيُّزِ والمُحاباة حتى وإن كان أولئك «الآخرون» يتعاملون مع غيرهم على أساس التعصب والأحكام المُسبقة.

(٤) الشعور المشترك بالتضامن والمُوالاة، ويعني أن يشعر المواطنون بأنهم ينتمون إلى المجتمع نفسه، ولديهم رغبة مشتركة في مواصلة العيش سويةً. «هذا الحس بالهوية المشتركة يساعد في استمرارية علاقات الثقة والموالاة المتبادلة بين المواطنين، ومن ثمّ القبول بنتائج القرارات الديمقراطية ومتطلبات العدالة الليبرالية»(١١٠).

وبذلك، تغدو القيم الليبرالية، التي يهدف كيملكا إلى ترسيخها في النظام التعليمي ومناهجه، بمثابة الآلية الرئيسية لإنجاز غايته الرئيسية، والمتمثلة في استقرار الدولة ذات النظام الفِدرالي المتعدد القومية؛ إذ بُغية معالجة المشكلة الجوهرية لهذه الدولة، والمتجسدة في كيفية خلق الشعور بالانتماء العام إليها للحيلولة دون تشظي الدولة بعينها، وجد كيملكا أن حلَّ المشكلة يتم عبر التنشئة الاجتماعية، ولاسيما من خلال التعليم، بحيث إنه سيقود بمرور الزمن إلى توليد ذلك الشعور العام بالانتماء إلى الدولة، أي المواطنة. ويبدو أنه استقى هذه الفكرة من الفكر السياسي اليوناني، وبالأخص من أفلاطون وأرسطو، بيد أن المواطنة التي يدعو إليها كيملكا تتميز بفكرة الجمع بين انتماء الفرد إلى الدولة وانتمائه إلى جماعته الثقافية.

وآيةُ ذلك، كونهُ يُعرِّفُ المواطنةَ بأنها «الإقرار بالحقوق الجماعية الخاصة، سواءً أكانت حقوقَ التعددية الإثنية أم التمثيل السياسي أم الاستقلال الذاتي. . . . ففي مجتمع يُقِّرُ بالحقوق الجماعية، نجد أن أعضاء جماعات معيّنة قد اندمجوا في المجتمع السياسي لا بصفتهم أفراداً وحسب، بل أيضاً باعتبارهم أعضاءً في تلك

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٧ و٣١١ ـ ٣١٢.

الجماعات، وبذلك فإن شطراً من حقوقهم يعتمد على عضويتهم الجماعية»[111]، أي أن كيملكا يعني بالمواطنة ذلك الشعور المشترك بالانتماء إلى الدولة ومؤسساتها، التي تُقِرُّ بدورها لأعضاء الجماعات الثقافية بحقوقهم الفردية والجماعية معاً، ولهذا يدعوها «المواطنة المتعددة الثقافات».

في ضوء ما تقدم، يمكن ملاحظة التقارب الواضح بين كيملكا وجون ستيوارت مِيل من حيث كيفية تحقيق الاستقرار في الدولة المتعددة القوميات؛ إذ يتفق كيملكا مع فكرة مِيل بأن اندماج الأقليات يتحقق عادة إذا تولد الشعور لدى أبناء الأقليات «بأنهم يُعاملون لا على أساس العدالة المتساوية فحسب، بل على أساس الاعتبار المتساوي أيضاً». ومن شأن ذلك أن يجعل الأقليات مُدرِكةً أهمية المنافع التي ستجنيها من الاندماج في الدولة[112]. أي بعبارة أخرى، إن العدالة والمساواة، بوصفهما من أسس الليبرالية، ليستا بكافيتَين لاستمرارية وحدة الدولة واستقرارها، بل لا بد من العمل بهما جنباً إلى جنب احترام الأقليات وإيلائها المكانة الاعتبارية المتساوية التي تحظى بها الأكثرية المهيمنة.

هذه الفكرة هي عينها التي يقول بها كيملكا، ولكن الأخير يختلف عن مِيل من حيث تأكيده ضرورة العمل بالاعتراف العام بالانتماء الثقافي، واعتباره مصدراً ثانياً من مصادر الحقوق التي ينبغي أن يتمتع بها المواطن. ويختلف أيضاً من حيث اتخاذ كيملكا العدالة والمساواة الثقافيتَين سبيلاً وحيداً لاستمرارية الدولة المتعددة القوميات، بينما نجد مِيل يتخذ من «العدالة المتساوية» و«الاعتبار المتساوي» بين الأفراد سبيلاً للحفاظ على وحدة الدولة ـ الأمة واستقرارها، لأن مِيل لا يعتقد أصلاً بالمساواة الثقافية، ودليل ذلك قوله «إن

(١١١) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 174.

وتعرّف المواطَنة كذلك بأنها التمتع بالحقوق المدنية المترتبة على اكتساب الجنسية. وقد ظهرت هذه الفكرة إلى حيز الوجود مع نشوء الدول ـ المدن في اليونان القديمة ما بين القرنين السادس والرابع قبل الميلاد؛ إذ اندمجت عصرئذ ضمن فكرة المشاركة في «الشيء العام» (Res Publica)، ثم تطورت الفكرة عملياً في القرن الثامن عشر فأصبحت المواطنة ذات بُعدَين؛ **أولهما** معارضة التطابق بين الولاء للدولة والولاء للأسرة الحاكمة، لأن الأخير يفترض الولاء على أساس شخصنة الدولة، و**ثانيهما** العمل بتثبيت استقلال المجال السياسي عن المجال الديني. انظر: هرميه [وآخرون]، **معجم علم السياسة والمؤسسات السياسية**، ص ٣٨٠، وآلان تورين، **ما الديمقراطية؟: دراسة فلسفية**، ترجمة عبود كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٠)، ص ١٢٦.

(١١٢) جون ستيوارت ميل، **الحكومات البرلمانية**، ترجمة إميل الغوري (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.])، ص ٢٧٩.

من الممكن لقوميةٍ ما أنْ تُدمَج وتُستوعَب في قوميةٍ أخرى. وأنه إذا كانت تلك القومية في الأصل قِسماً مُنحطاً ومتأخِّراً من الجنس البشري، فإن الاستيعاب يكون مفيداً جداً لها. . . وإن أيّ عاملٍ يؤدي في الحقيقة إلى الخلط بين القوميات ومَزجِ خصائصها وسَجاياها في اتحادٍ مشترك عام يُوفِّرُ بذلك مَنفعةً للجنس الإنسانيّ. ولا تتكون هذه المنفعة نتيجة لإبادةِ الأنواع. . . بل تتوفر عن طريق تَليينِ وتعديلِ أشكالها ومظاهرها المتطرفة»[113]، أي من خلال الاستيعاب القسري، وليس التكيُّف المتبادل بين الدولة والأقليات الثقافية، على نحوِ ما يُؤيدهُ كيملكا.

من جانبٍ آخر، نلاحظ اتفاق الرجلين على «اعتماد» الفِدرالية عموماً للتعامل مع التنوع القومي؛ إذ يعتقد مِيل بإمكانية تبنّي الفِدرالية « في الحالات التي تكون فيها القوميات التي رُبِطَ بعضها ببعض متساويةً تقريباً في العَددِ وبِسائرِ عناصر القوة. . . حيث تشعر كلٌّ من تلك القوميات بأنها مُضطهَدة ومُعَّرضة للاستبداد عندما يكون مُتولّو الحُكم موظفين ينتمون إلى قوميةٍ مُنافِسة، وأن كلَّ ما يُعطى لأيٍّ من القوميات الأخرى يكون على حسابها»[114].

وبالتالي، فإن اعتقاد مِيل بتبني الفِدرالية «في حالات معيّنة» يعني اعتقادَهُ الضمني بأن الأصل في الدولة هو أنها ذات قومية واحدة، أما في الحالات الاستثنائية، فتكون الدولة مكونة من قوميتين أو أكثر، وفي مثل هذه الحالات فقط يمكن تبنّي الفِدرالية، شريطة أن تتساوى المكونات القومية في حيازة القوة العددية والسلطات، أي تبنّي الفِدرالية الإقليمية أو التماثُلية، وذلك من أجل تحقيق غايتهِ الرئيسية والمتمثلة في الاندماج القائم على أساس الاستيعاب القسري لذلك «القِسم المُنحط والمتأخِّر من الجنس البشري». وفي مقابل هذا المنظور، يؤمن كيملكا بكون الأصل في الدولة هو التنوع، والاختلاف الإثني والقومي خصوصاً، بينما الاستثناء هو التطابق والانسجام بين الدولة ومكوِّناتها الثقافية. ونظراً إلى ذلك، جاءت معالجته لأزمة الدولة ـ الأمة مُتَّسِقةً مع تشخيصه لبواعث الأزمة نفسها، بحيث إنه يدعو إلى تبنّي سياسة التعددية الثقافية والفِدرالية على نحو يتسق مع الطبيعة المتنوعة لمجتمع الدولة. بل زادَ على ذلك فكرةَ أنْ تتمتع الأقلية القومية تحديداً بحق الانفصال عن الدولة، وذلك بغية

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

إشعار الأقلية عينها بالأمن والطمأنينة من خلال تمتُّعها بهذا الحق، فضلاً على الاحتفاظ بخصوصيتها الثقافية.

وما يزيد في تأكيد كون ميل يعتقد بانتهاج الفِدرالية في الحالات الاستثنائية، هو اعتقاده بعدم جدوى النظام الفِدرالي نفسه؛ إذ يرى أن «الذي يحدث على العموم، هو أنه إذا كانت تلك القوميات مُستعِدةً للتفريط في استقلالها الكامل كي تصبح أعضاءً في اتحاد، فإن لكلٍّ منها جيراناً آخرين تُؤْثِرُ أن تَربِطَ نفسها بهم، حيث تقوم بينها وبينهم شِركةٌ في العواطف والإحساس، إن لم تَقُمْ أيضاً شِركةٌ أقوى في المصالح»(١١٥)، أي في حال انتهاج الفِدرالية، فسيكون الانفصال هو الأمر الواقع مستقبلاً، وذلك بسبب قوة الصِلات المعنوية والمادية التي تجمع الأقليات القومية مع الدول الأخرى من القومية عينها، ممّا يدفعها إلى الانفصال عن تلك الدولة الفِدرالية والانضمام إلى الدول المجاورة لها، وكلٌّ بحسب انتمائها القومي.

وفي مقابل ذلك، نجد أن كيملكا يتعامل مع مثل هذا الوضع بوصفهِ حقيقة مسلّماً بها. لذا، يكون من الأجدى التعايش مع احتمالية حدوث الانفصال بدلاً من تجاوز هذا الوضع، والسعي إلى إيجاد حل شامل للخلافات الإثنية الثقافية من خلال إحداث التطابق بين الدولة والأمة، لأن السعي إلى انتهاج هذا السبيل هو الذي سيؤدي إلى تسريع عملية الانفصال.

وتؤكد هذه المقارنة مجدداً كون كيملكا ذا تفكير ليبرالي اجتماعي، غير أنه يتميز من الليبراليين الاجتماعيين بكونه يدعو تحديداً إلى الليبرالية المتعددة الثقافات لا إلى الليبرالية الفردية أو المساواتية أو المجتمعاتية على سبيل المثال؛ فهو يحاول إيجاد البيئة المناسبة لاستقرار الدولة من خلال منح الأقليات حقوقها الجماعية، وذلك كي تشعر هذه الأقليات، وبمرور الوقت، بأنها إذا لم تَعِشْ داخل هذه الدولة الراعية لحقوقها ومصالحها فستفقد المكانة المتميزة التي تتمتع بها. وفي هذه البيئة ذاتها سيتولد لدى الأكثرية المهيمنة أيضاً الشعور بأنها إذا لم تَعِشْ جنباً إلى جنب هذه الأقليات، فستكون قد فقدت مكوِّناً اجتماعياً رئيسياً للدولة. مثل هذا الشعور والقناعة المتبادلة بأهمية الوجود والمصير المشترك بين الطرفَين ناشئان أصلاً عن حلقة الوصل الجوهرية التي تربط الأقليات والأكثرية والمتجسدة في الدولة؛

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.

إذ الدولة هي التي تصوغ الهوية الجامعة لمواطنيها، ولاسيما من خلال مؤسساتها التربوية والتعليمية، بحيث تعمل الأخيرة على غرس قيم المواطنة المتعددة الثقافات لتؤدي، بمساعدة عامل الوقت، إلى إعداد المواطن الصالح، وبناء الهوية المشتركة، التي تجمع شتى الأفراد والجماعات، ثم تجعلهم دائرين في فلك الدولة بذاتها؛ فالمواطنة، بإيجاز، هي الانتماء إلى الدولة، ومثل هذا الانتماء لا يتولد بصورة ذاتية لدى مواطني الدولة، بل إنه من صنع الدولة ومؤسساتها في المقام الأول بحكم امتلاك الأخيرة عناصر القوة، المادية منها والمعنوية.

٢ ـ مصادر عدم استقرار الدولة المتعدّدة الثقافات

مثلما تعاني الدولة ـ الأمة عدم الاستقرار، فإن مشروع بناء الدولة المتعددة الثقافات لدى كيملكا يُعاني هو الآخر عدم استقرارٍ متولِّداً من مصادر عدة يحددها كيملكا على النحو التالي:

أ ـ إن الكيفية التي يتم بها توزيع السلطات بين المُستويَين الفِدرالي والمحلي تُعد قضيةً مركزية، وقد تفضي إلى خلافات عسيرة الحل ما دامت الوحدات الفرعية ستسعى جاهِدةً إلى الحصول على سلطات متفاوتة من حيث القوة والسِعة. «فَمِن المُرجح أن تعمل الوحدات ذات الأساس القومي للحصول على المزيد من السلطات من المركز، بينما الوحدات ذات الأساس الإقليمي ستكون أقل سعياً في الحصول على ذلك، وقد تقبل حتى بتقليص سلطاتها على نحو تدريجي»، وهو ما يعني أن مطالب الوحدات ذات الأساس القومي ستتمثل في دفع السلطة الاتحادية نحو توسيع العمل بالفِدرالية اللاتماثلية، لكي تتمتع فيها تلك الوحدات بسلطاتِ استقلالٍ ذاتي أكبر، مقارنةً بغيرها من الوحدات ذات الأساس الإقليمي. ومثل هذه المطالب من المُرجح ان تُقابِلها الأكثرية المهيمنة بمُمانعةٍ شديدة[١١٦].

بعبارةٍ أخرى، إن الوحدات ذات الأساس القومي، وفقاً للشكل الرقم (٣ ـ ٢)، ستسعى باستمرار إلى انتزاع المزيد من سلطات المركز بهدف التخفيف من قبضة الأخيرة. ويشمل ذلك أيضاً «الفِدراسيات» أو المَحميات. وفي مقابل ذلك، ستعمل الوحدات الإقليمية على تقوية مركز الدولة، أو ربما

(١١٦) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 102 and 104.

ستنحو هذا المَنحى جرّاء امتثالها لضغوطِ المركز عينه من أجل اعتماد الفِدرالية التماثلية، وهي الفِدرالية التي تتمتع وحداتها الفرعية كافة بسلطات متساوية.

هذا السعي إلى نيل سلطات متفاوتة ومعارضتهُ إنما يعكس اختلافاً عميقاً في رؤية طبيعة النظام الفِدرالي وأهدافهِ؛ إذ إن الأقليات القومية تنظر إلى الفِدرالية في المقام الأول على أنها اتحادُ شعوب، كما إن القرارات ذات الصلة بسلطات الوحدات الفرعية يتوجب أن تشتمل على الاعتراف بالمكانةِ المتساوية للشعوب المُكوِّنة للنظام الفِدرالي. وبناءً عليه، فإن العمل بالمساواة بين سلطات الوحدات ذات الأساس الإقليمي والوحدات ذات الأساس القومي يؤدي عملياً إلى التقليل من مكانةِ الأقلية وإرجاعها إلى وضعية التقسيم الإقليمي للسلطات داخل نطاق أمة الأكثرية، أي إنها ستتعرض مُجدداً للاستيعاب القسري، أو للتهميش على الأقل، بحكم عدم الاعتراف بمكانتها الثقافية المُميزة. في مقابل ذلك، تنظر الأكثرية المهيمنة إلى الفِدرالية من زاوية أنها في المقام الأول اتحادٌ مُكوَّنٌ من وحدات إقليمية وحسب، كما ينبغي بخصوص القرارات ذات الصلة بتقسيم السلطات أن تُحقِّق مبدأ المساواة بين الوحدات المكونة للنظام الفِدرالي دون استثناء. وتأسيساً على ذلك، فإن منح سلطات أكبر للوحدات ذات الأساس القومي سيعني الإخلال بمبدأ المساواة في التعامل مع الوحدات الفرعية عموماً. وبالتالي، فإن هذا الاختلاف في زاوية النظر إلى الفِدرالية يمكن أن يقود إلى قيام الصراعات حتى لو كان التفاوت يسيراً بين السلطات الفعلية للأكثرية المهيمنة والسلطات الفعلية للأقليات القومية[١١٧].

ب ـ تميلُ الدول المتعددة القوميات إلى توليد شعورٍ بالولاء لدى أقلياتها القومية، وهو شعور ضعيف ومشروط نسبياً. ويرجع السبب في ذلك إلى كون «الأقليات القومية تعتبر نفسها «شعوباً» مميَّزة، وأن وجودها سابق على وجود الدولة التي تنتمي إليها حالياً. . . . وبالرغم من كونها تشكل اليوم جزءاً من الدولة، فإنها تنظُر إلى هذه الحقيقة القائمة من زاوية أنها لا تعني التنازل عن حقوقها الأساسية في الاستقلال الذاتي، بل تعني مجرد القيام بتحويل بعض جوانب السلطة إلى الحكومة الأكبر، شريطةَ أنْ تبقى في أيديها الجوانب الأخرى من السلطة»[١١٨].

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(١١٨) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 169.

يُشيرُ ذلك إلى كون المطلب الأساسي للأقليات القومية يتجسد في أن هناك أكثر من مجتمع سياسي واحد، وأن سلطة الدولة لا يمكن أن تكون لها الأسبقية على سلطة الجماعات القومية المكونة للدولة نفسها. وإذا كانت الديمقراطية تعني «حكم الشعب»، فإن هناك أكثر من شعب واحد، ولكلٍّ شعب منها الحق في أن يَحكُمَ نفسه بنفسهِ. وتبعاً لذلك، فإن الفِدرالية المتعددة القوميات تُقسِّمُ الشعب إلى شعوب منفصلة، لكلٍّ منها حقوقه التاريخية وإقليمه الخاص واستقلاله الذاتي، ومن ثمّ يغدو كلُّ شعب منها ذا مجتمع سياسي خاص به. وبصورة عامة، وعلى حدِّ تعبير كيملكا، «فإن الأقلية القومية ترى مجتمَعَها السياسي من زاوية كونهِ هو الأصل، وأن قيمة وسلطة النظام الفِدرالي هما الفرع»(١١٩).

ومعنى ذلك أن الأقلية القومية تنظرُ إلى ذاتها نظرة الأكثرية المهيمنة إلى ذاتها؛ فكلٌّ منهما شعبٌ مستقل ومتميزٌ من الآخر، والسلطات والمؤسسات السياسية التي يتمتع بها كلٌّ منهما إنما تُجسد هذا التباين الثقافي بعينه. وبالتالي، فإن الدولة المتعددة القوميات ونظامها الفِدرالي عبارة عن انعكاس لهذا الوضع، وليسا إلا نتيجة اتفاق شراكة بين الطرفين من أجل العيش معاً. ومثل هذا المنظور، الذي تتمسك به الأقلية، سيكون محّل اعتراض لدى الأكثرية المهيمنة، لأن الأخيرة تنظر إلى ذاتها في المقابل من زاوية أنها هي التي أقامت الدولة ومؤسساتها دون مشاركةٍ فعلية من لدن الأقلية القومية، وهذا التقابل في الرأي والرأي المُضاد يؤدي إلى إحداث التخلخل في أداء مؤسسات الدولة، لاسيما التي تجمع منها بين الطرفين، ويُراد منها تحقيق الأهداف بصورة تعاونية.

ج ـ ما دام ارتباط الأقليات القومية بالدولة هو من قبيل الارتباط المشروط باعتراف الأكثرية المهيمنة بحقوق الأقليات ومكانتها الثقافية المميزة، فمن المُتوقع أن تتبدّلَ الظروف عاجلاً أم آجلاً، بحيث تصبح المنافِع المترتبة على البقاء داخل الدولة المتعددة القوميات منافِع قابلةً للتشكيك والجدال من قبل تلك الأقليات. فضلاً على ذلك، فإن الفِدرالية المتعددة القوميات ستُكسِبُ الأقليات القومية والسكان الأصليين خِبرة الاستقلال الذاتي داخلياً، وهذا ما يفضي بالنتيجة إلى نزوع هذه الأقليات، وبصورة متزايدة، إلى الشعور بالثقة في قدراتها على إدارة أقاليمها بنفسها كلياً(١٢٠). أي بعبارة أوضح، إن الأقليات القومية، بعد أن

(١١٩) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 182.

(١٢٠) Kymlicka, *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*, p. 170.

تمارس حقوق الاستقلال الذاتي، ستكتسِبُ هويةً سياسية فعلياً، أي سيزداد شعور كل منها بالخصوصية القومية والإقليمية، فضلاً على الخصوصية السياسية، وهو ما سيشجعها، من منظور الأكثرية المهيمنة، على الانفصال كلياً عن الدولة، وكأنَّ ممارسة الحقوق الجماعية هي من قبيل المِرانِ والمرحلة الانتقالية.

ومنظور الأكثرية هذا، قائم على أساسِ كون النظام الفِدرالي بذاته يعمل على خلق وحدات فرعية ذوات حدود إقليمية مرسومة فعلياً، وهي تعبّر عن تعيين حدود واضحة لدولة مستقلة مستقبلاً. «وبذلك تعمل الفِدرالية على تعقيد قضيةٍ مُتفَجِّرةٍ أصلاً، ألا وهي قضية تعيين حدود الإقليم الذي يمكن أن تنتزعه الجماعة المنفصلة من الدولة»، بحيث ستَعمَدُ الأقلية المنفصلة، وبصورة بديهية، إلى المطالبة بكامل حدود إقليمها التاريخي، ومن ثمّ اقتطاع المزيد من أراضي الدولة[١٢١]، لتتحوَّل هذه القضية عَقِبَ الانفصال التام إلى أن تغدو محل نزاع بين دولتين أو أكثر، فتكونُ هذه المرة مصدر تهديد للاستقرار الدولي لا للاستقرار الداخلي وحسب.

وتأسيساً على ما تقدم، يتبيَّن أن كيملكا يُدرك بوضوح أن آليات معالجة أزمة الدولة ـ الأمة قد تفضي بدورها إلى نتائج عكسية، لتصبح الآليات بعينها مصدراً لعدم استقرار الدولة المتعددة القوميات. غير أن توضيحَهُ لهذا الجانب من الصورة لا يعني أن انفصال الأقليات القومية واقعٌ لا محالةَ، بل إنهُ يشير ضمناً إلى أن كل أقليةٍ قومية ستكون مُخيَّرةً بين دولةٍ توفِّرُ البيئة المناسبة لاحترام الحقوق الفردية والجماعية، حيث تشعر فيها الأقلية بالأمن والطمأنينة، ودولةٍ منفصلة احتمالاً، تكون مجرد دولة ـ أمة تُعيدُ ما تنتهجهُ كل دولة ـ أمة عادةً من تهميشٍ واستيعاب قسري تجاه الأقليات، وبالتالي الولوج مُجدداً في حالة عدم الاستقرار الداخلي والخارجي. ونظراً إلى صعوبة العمل بالخيار الثاني، فإن منح الأقلية القومية الاستقلال الذاتي سوف لن يُغيِّرَ من الأمر شيئاً، لأن الأخيرة ستعمد إلى تبنّي الخيار الأول بحكم كونه واقعاً ملموساً ومضموناً دستورياً. ولعَلَّ في هذا الوثوق بنوعية اختيار الأقلية القومية نوعاً من الوثوق والاطمئنان إلى طبيعة بني البشر وعقلانيتهم. كما أنه يشتمل على الوثوق بقدرة الدولة ذاتها على تذليل العقبات التي تحول دون استقرارها، ومن ثمّ قدرتها على بناء هويةٍ جامعة لشتّى مكوناتها الثقافية.

---

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

٣ ـ نقد نظرية كيملكا بشأن التعدّدية الثقافية

من مُجمل الأعمال الفكرية التي طرحها كيملكا حتى يومنا الراهن، يمكن استخلاص فكرةٍ مركزية، وهي أن كيملكا يعمل على بناء نظريته في التعددية الثقافية على خُطى نظرية راولز في العدالة. بيد أن الأول يَصبُ تركيزه على الانتماء الثقافي، باعتباره من المنافع الرئيسية بالنسبة إلى الفرد، فضلاً على كونهِ شرطاً أساسياً لممارسة جميع الحقوق والحريات الليبرالية، في الوقت الذي يذهب راولز بشكلٍ عام إلى استبعاد الانتماء الثقافي من دائرة المنافع الرئيسية، ووجوب تعامل الدولة معهُ على أساس الحيادية والمساواة الفردية(١٢٢). وبذلك، فإن اتجاه كيملكا الفكري يَتوسَّطُ الاتجاه المجتمعاتي والاتجاه العالمي (Cosmopolitan)، مع أن كيملكا يساري ليبرالي؛ فهو يُوافِقُ دعاة المجتمعاتية على فكرة أن الانتماء الثقافي بذاتهِ قيمةٌ غير قابلة للاختيار من عدمهِ، كما يوافق أنصار العالمية على إيلاءِ أهميةٍ كبيرة بحرية الفرد في اختيار معتقداته عن «الخير». غير أن كيملكا، وخلافاً لهذَين الاتجاهَين، يتمسك بفكرة أن الاختيار الحر يمكن ممارسته فقط داخل نطاق البيئة الثقافية التي ينتمي إليها الفرد نفسه، وهو ما يساعده على ممارسة استقلاله الذاتي الفردي وتعزيزه، وذلك في حدود الخيارات التي تُتيحُها أمامهُ هذه البيئة الثقافية(١٢٣).

وتأسيساً على هذا المنظور، أثارتْ آراء كيملكا الكثيرَ من النقاش، وتعرضت لانتقاداتٍ كثيرة جداً حتى من دُعاة التعددية الثقافية أنفسهم، ويمكن تبيان أهمها على النحو الآتي:

أ ـ إن اليمين الليبرالي عموماً، ولاسيما التحرريين (Libertarians)(١٢٤)، يرفضون القبول بشرعية الحقوق الجماعية جُملةً وتفصيلاً، وذلك لأنّ بناءهم

---

(١٢٢) Jacob T. Levy, *The Multiculturalism of Fear* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 32-33.

(١٢٣) Andrea Cassatella, «Multiculturalism Justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition,» *Ratio Juris*, vol. 19, no. 1 (March 2006), p. 81.

(١٢٤) التحرريون هم دعاة الحرية الذين يُفسرون مثَلهم الأعلى هذا وفقاً لطريقتَين رئيسيتَين: **أولاهما** هي نهج هيربرت سبنسر (Herbert Spencer) القائل بأن الحق في الحرية هو الأصل الذي تفرعتْ عنه سائر الحقوق الأخرى. **وثانيتهما** هي نهج جون لوك (John Lock) القائل بأن هناك مجموعة حقوق تشكل الأساس الذي تقوم عليه الحرية، ومن أهمها حق التملُّك وحق الفرد في الحياة. انظر: James Sterba, «Libertarianism,» in: Donald M. Borchert, ed., *Encyclopedia of Philosophy*, 6 vols., 2nd ed. (Detroit, MI: Thomson Gale, 2006), vol. 5, pp. 334-335.

الفكري قائمٌ أساساً على فكرة كون معظم الحقوق مُستمدة من ملْكية الفرد الذاتية ومن حقِّ الملْكية. وتبعاً لذلك، يؤكدُ نوزيك وجوب أن تكون الحقوق مُوزَعةً بالتساوي بين الأفراد وبصورة مطلقة، وأيَّ تفاوتٍ اجتماعي ناشئ عن التعاملات الطوعية بين الأفراد المتمتعين بالحقوق المتساوية إنما هو تفاوتٌ عادل بكل معنى الكلمة. وإذا ما أحسنّا الظن، فإن أيَّ تفاوتٍ في حقوق الأفراد، بسبب الأخذ في الحسبان معاناة الجماعة من الحرمان، لن يَعْدوَ الإجراءات المؤقتة في أحسن الأحوال، والهدفُ منه تعويض الأفراد عمّا لحق بهم من ظلم إلى أن تتَحَسن أوضاعهم الاقتصادية والاجتماعية. «ومع ذلك، فإن هذا الإجراء هو، على الأرجح، مجرد ذريعة يتِّمُ اعتمادها في سياسة إعادة توزيع الموارد الاقتصادية من أجل زيادة سلطة الدولة وتقليص الحرية الفردية، وبُغية انتهاكها»[١٢٥].

ب ـ أما اليسار الليبرالي، وتحديداً الاتجاه المساواتي منه ـ وهو السائد عملياً، فيرفُضُ أنصاره الطبيعة الجماعية للحقوق والحريات؛ إذ إنهم يستندون أصلاً إلى فكرة مفادها أن الغاية النهائية للحكم الديمقراطي تتمثل في حماية المصالح الأساسية لجميع مُواطني الدولة، وبصورة متساوية. وإذا كان ثَمّةَ حقوق جماعية، فينبغي أنْ تشمل الجميع بلا استثناء، وذلك لعدة أسباب:

السبب الأول هو أن السيادة الشعبية تُعَّدُ شرطاً رئيسياً لقيام أيِّ نظام ديمقراطي، وتقتضي السيادة الشعبية أنْ يكون الُمتمتِّع بالحق الجماعي هو الُمجتمعَ السياسي، أي الدولة دون مكوناتها.

السبب الثاني هو أن الحكومة الديمقراطية تعملُ عملَ السوق، وذلك بتوفير منافع عامة لمواطنيها، بغض النظر عن انتماءاتهم، كما أن هذه الحكومة نفسها هي منفعةٌ عامة؛ إذ يتم إنشاؤها والتعاطي معها بصورة تعاونية.

السبب الثالث هو أنَّ الأصل في حقِّ الانتماء الجماعي هو كونهُ حقاً مُقرَّراً سلفاً ولا يتولد عن الاختيار الطوعي. وهذا هو حال حقوق المواطنة؛ إذ إنها تُكتسب منذ لحظة الولادة. أما الحقوق المترتبة على الانتماء الطوعي، فليس لها إلا سبيل تحقيق واحد ألا وهو الهجرة إلى بلدٍ آخر والاستقرار فيه[١٢٦].

---

(١٢٥) Rainer Bauböck, «Liberal Justification for Ethic Group Rights,» in: Joppke and Lukes, *Multicultural Questions*, p. 135.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

ج ـ ومن زاوية نظر دعاة التعددية الثقافية، ومنهم باريخ، فإن الليبرالية التي يدعو اليها كيملكا تتجسد في ثلاثِ مَقولاتٍ رئيسية ومتلازمة: **أولاها** أن للبشرِ مصلحة جوهرية في عَيشِ الحياة الكريمة، و**ثانيتها** أن الحياة الكريمة يجب ان تُعاش من الداخل، و**ثالثتها** أن غايات هذه الحياة ومشاريع تحقيقها ينبغي أن تكون قابلة للمُساءلة والتعديل:

ـ فالمقولة الأولى هي من قبيل المألوفِ مِن الأفكار، ولا تُثيرُ الإشكال إذا كان المُراد بالحياة الكريمة تلك «الحياة التي يُحِبُ المرء أن يَعيشها ويَجِدُها مُمتِعة». ولكن كيملكا لا يُعرِّفُها على هذا النحو، بل يُعرِّفُها بكونها الحياة الجامعة لكل الأمور التي يجب أن تُشتمل عليها، أي الحياة التي يعتقد المرء أن غاياتها ومشاريع تحقيقها تستحقُ الاستمرار والمُتابعة. وفي مقابل ذلك، فليس من الواضح وجود حقيقة ملموسة تُثبِتُ أن كل البشر يَسعَون إلى عَيشِ مثل هذه الحياة[١٢٧].

ـ وفي ما يتعلق بالمقولة الثانية، يرى باريخ أنها أكثر إقناعاً من الأولى؛ إذ إن «فكرة عَيشِ المرء لحياته من الداخل فكرة تَفترِضُ مُسبقاً وجودَ تمييز بين داخل المرء وخارجه، ومن ثمّ وجودَ طريقةٍ معينة لفصلِ الذات عن الآخرين... ولكن الكثير من الثقافات لا تُقيم مثل هذا التمييز، بما فيها المجتمعات الليبرالية». وكذلك ليس هناك من أسبابٍ واضحة تُحتِّمُ على المرء عَيشَ الحياة الكريمة من الداخل؛ فقد يَحيا المرءُ وفقاً لمعتقداتٍ معيّنة لا بسببِ إيمانهِ الشديد بها، وقد لا يُدرِكُ بوضوح تام ماهية معتقداته والبواعث التي تدفعهُ إلى التمسك بها، أو قد يعيش المرء بناءً على طريقة حياةٍ ما لاعتقادِهِ مثلاً أنها تُرضي الله تعالى[١٢٨].

ـ أما بخصوص مقولتهِ الثالثة، فمن المُلاحَظ أن على الرغم من أن كيملكا لا يقول بوجوب تعديل المرء لمعتقداته بصورة دورية، أو بوجوب جعلِ أُسس التعديل أُسساً عقلانية، بل ينظر إلى ذلك من زاوية أن بالامكان تَرْكُ التعديل ليكون أمراً مفتوحاً، بُغية الحفاظ على خاصية المرونة وروح الانفتاح لدى المرء في التعامل مع جميع المعتقدات التي يتبناها، لأنّ البشر ليسوا بكائنات معصومة من الخطأ ولكونِ فَهْمِهِم لذواتهم يخضع للتغيير، نقول على الرغم من ذلك، فإنه لا يأخذ في عين الاعتبار فكرة أن «المعتقدات تتفاوت إلى حدٍّ كبير جداً في طبيعتها

---

(١٢٧) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, p. 105.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

ونوعية المتطلبات التي تفرضها وما تعنيهِ بالنسبة إلينا. والقول بوجوب خضوعها جميعاً للتعديل إنما يُهمِلُ الفُروقات الجوهرية ما بينها، ويتجاهل السُبل المعقدة التي نَسلُكُها لِعَيشِ حياتنا»[١٢٩].

ومن الملاحظ أيضاً أن كيملكا يجعل من الليبرالية إطاراً مرجعياً لدفاعهِ عن حقوق الأقليات الثقافية، ونَجِدُهُ من جهةٍ أخرى لا يدافع عن حقوق الأقليات كافة، بل إن دفاعَهُ يشمل حصراً الأقليات القومية، بمن فيها السكان الأصليون والأقليات الإثنية، «وذلك من أجل تمكينها من الحفاظ على مجتمعاتها المُميَّزة ثقافياً، شريطة التزامها بالمبادئ الليبرالية»، ولاسيما الحرية الفردية والاستقلال الذاتي الفردي[١٣٠].

هذا الموقف الفكري أثارَ كثيراً من النقاش والنقد في أوساط دعاة التعددية الثقافية، وذلك من حيث فكرة الالتزام بمبادئ الليبرالية، وكذلك من حيث أصناف الأقليات المشمولة بالتعددية الثقافية؛ إذ يرى أندري كاساتيلا (Andrea Cssatella) أن كيملكا « يُضيِّقُ من نطاق نظريته بحيث يَستثني، بصورة بديهية، شُمولَ الاعتراف الثقافي لأولئك الذين لا يعتقدون بقيام علاقة بين الأفراد وثقافتهم على أساس الاستقلال الذاتي، وذلك لكون كيملكا قد جعل الإقرار بالاستقلال الذاتي الليبرالي بمثابة شرط لا بد منه لنيل الاعتراف الثقافي في الدول الديمقراطية الليبرالية. هذا المنظور، يبدو، من ناحية، أنهُ يرتكز على فكرة كون الليبرالية هي السبيل الأمثل لجعل الناسَ مُرتبطين بثقافتهم، مما يترتب على ذلك نتيجة ذات طبيعة حتمية من ناحية أخرى، وهي أن العدالة سوف لن تشمل الأقليات ما لم تصبح أقليات ليبرالية[١٣١].

ويُعَدّ ذلك، وفقاً لرؤية كاساتيلا، بمثابة نقطة ضعف كبيرة جداً في آراء كيملكا؛ حيث إنها تُؤدي بمنظوره للثقافة إلى أن يكون منظوراً أُحادياً لا تعددياً، نظراً إلى أنه استبعد من حُسبانهِ احتمالية وجود جماعات ثقافية تتمتّعُ بمعتقدات غير قائمة على أساس الاستقلال الذاتي للفرد، ودون أن تشكل تلك الجماعات مصدرَ تهديدٍ لليبرالية والنظام السياسي. بالإضافة إلى ذلك، أن «سياسة الإكراه، الكامنة أصلاً في وجهة نظره هذه، تُقلِّلُ بدورها من شأن

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٣٠) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 153.

(١٣١) Cassatella, «Multiculturalism Justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition,» p. 83.

أفكاره الرئيسية ذات الصلة بتحفيز غير الليبراليين للاهتمام بقيمة الاستقلال الذاتي، ممّا يقود إلى أن يُواجِهَ مشروعُهُ الفكري صعوبات كبيرة في حماية الجماعات التي يهدف كيملكا أساساً إلى الدفاع عنها». والباعث الرئيسي لهذه النتيجة يتمثل في انحياز كيملكا لصالح الليبرالية، واعتقاده الضمني بالصوابية المطلقة لقيمة الاستقلال الذاتي الفردي، ثُم اعتماد ذلك فكرةً مرجعية للتعامل مع المجتمع المتعدد الثقافات[١٣٢].

وفي ضوء ذلك، يمكننا القول بأن منظور كيملكا بشأن التعددية الثقافية يعاني تناقضاً بين قيمة الاستقلال الذاتي للفرد وقيمة الانتماء الثقافي؛ إذ كيف سيحافظ الفرد على انتمائهِ الثقافي وهو يتمتع أصلاً بحرية تعديل وتغيير عاداته ومعتقداته، أي الاستقلال الذاتي الفردي؟ ومع ذلك، فإن من المغالاة القول بأن «كيملكا ذو منظورٍ أُحادي بشأن الثقافة»، لكون غايته الرئيسية هي المحافظة على استمرارية وحدة الدولة واستقرارها، وذلك من خلال ما يمكن تسميته «التعددية الثقافية المعتدلة»، أي اعتراف الدولة بالتنوع الثقافي للمجتمع باعتباره واقعاً ملموساً لا يمكن تجاهله، وفي الوقت عينه عدم إتاحة السبيل أمام بروز الإفراط في التنوع الثقافي بالشكل الذي يؤدي إلى تهديد وحدة الدولة وبنائها الفكري الليبرالي. وبالتالي تغدو رؤية كيملكا من زاوية النظر هذه متناسقةً مع بنائهِ الفكري، لأن تَمَتُّعَ الفرد بحرية الاختيار ضمن نطاق بيئتهِ الثقافية يُقابِلُهُ من الجانب الآخر تَمَتُّعَ الفرد بحرية تعديل آرائهِ وقيَمِهِ الثقافية؛ وفي كلا الحالَين ينبغي التقيُّدَ بأُسسِ الليبرالية الاجتماعية التي ينتهجها كيملكا نفسه.

وفي هذا السياق نفسه، يَعمَدُ باريخ إلى انتقاد كيملكا من حيث إنّ إحكامَ الأخير للربط بين المؤسسات السياسية وانتهاج الليبرالية قد أفضى به إلى «عدمِ مَنحِ غير الليبراليين أسباباً وجيهة تدفعهم إلى احترام هذا المؤسسات وممارسةَ القِيَم الليبرالية». وإذا اعتبرنا ذلك واحداً من أهم الأسباب التي دفعتْ راولز إلى الفصل بينهما ثم حَصر ممارسة الليبرالية بعالم السياسة، فإن كيملكا يكون بذلك قد أخطأ في اعتبار مشروعه الليبرالي ذا طبيعة شاملة وبمثابة بديلٍ فكري مُرض بالنسبة إلى الجماعات غير الليبرالية؛ فمن غير المحتمل أن ينجح كيملكا في إقناع غير الليبراليين بجدوى مَنظورهِ المتعلق بأسس الليبرالية وممارستها، ممّا

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٩٨.

يساعد بالتالي في إضفاء المصداقية على اتهام هؤلاء لمجتمع كيملكا بالتعصب الاخلاقي، نظراً إلى أن كيملكا أساساً يجعل من الليبرالية نموذجاً شاملاً للحياة. ومن ثمّ، فهو يتوقع من الهنود الأمريكيين والإينويت والمتشددين اليهود وغيرهم النظرَ إلى ثقافاتهم والارتباط بها وفقاً للطريقة ذاتها التي ينظر إليها الليبراليون إلى ثقافتهم، «بدليل أن كيملكا يدافع عن هؤلاء ما داموا يتصرفون على أنهم ليبراليون مُحترَمون»(١٣٣).

وأما من حيث أصناف الأقليات المشمولة بالتعددية الثقافية، فإن كيملكا يصب جُلَّ اهتمامهِ على نوعين فقط من الأقليات، وهما الأقليات القومية والجماعات الإثنية أو المهاجرين، بحيث إنهُ ينحاز إلى الأقليات القومية بوضوح، عبر منحها حقوق الاستقلال الذاتي السياسي دون شمول المهاجرين بالمثل، عدا تمكينهم من نيل الحقوق الثقافية بغية مساعدتهم على الاندماج في الثقافة السائدة، وعبر تعلُّم لغة البلد المضيف والقبول بالليبرالية. ويُعَدّ ذلك، من وجهة نظر باريخ، بمثَابة تناقض جَلي في بناء كيملكا الفكري، لأن من الخطأ قبول الدولة بفكرة استقبال المهاجرين ثم مُطالبتهم بالتخلي عن ثقافتهم، ما دامت الثقافة عند كيملكا هي من المنافع الرئيسية(١٣٤).

ونحن من جانبنا نتفِقُ مع وجهة نظر باريخ وكاساتيلا بشأن الطبيعة الشاملة لمشروع كيملكا الليبرالي؛ فالحرية الثقافية لدى كيملكا تُمكِّنُ الفرد من مُساءلة وتعديل معتقداته وقيمه الثقافية أياً يكن نوع هذا التعديل، ومهما تكن الأهمية التي تحظى بها تلك المعتقدات والقيم. ومثل هذه الحرية ستؤدي، من الناحية العملية، إلى تفكيك الجماعات الثقافية التي يدافع عنها كيملكا، لأن كل جماعة منها ستتقلص قدرتها على تقييد أعضائها بعاداتها وتقاليدها. ولعَلَّ كيملكا يستهدف بهذه الفكرة الجماعات الدينية تحديداً، من أجل لَبْرَلَتِها ودمجها في الثقافة السائدة، أي بمعنى جعلها متسامحة تجاه تخلي أعضاء الجماعة الدينية عن دينهم واتّباع دينٍ آخر، أو لَرُّبما التخلي عن اعتناق أيِّ دينٍ كلياً، ليَسْهُلَ بذلك اندماجهم في نهَاية المطاف.

فضلاً على ما تقدم، يبدو أنَّ باريخ يتفق مع هوفمان وغراهام على أنَّ رؤية كيملكا بشأن التعددية الثقافية تُشدِّدُ على أهمية الثقافة، بوصفها مجرد بيئة اختيار،

---

(١٣٣) Parekh, *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*, pp. 107-108.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٩١.

لا على أهمية التنوع الثقافي بعينهِ؛ إذ يعتقد باريخ «أن فكرة كيملكا الرئيسية عن التنوع الثقافي تنحصر في كون الأخير يعمل على زيادة نطاق الخيارات المُتاحَة أمامنا، مما يشير ذلك ضِمنياً إلى أنَّ أهميةَ الثقافات الأخرى تقتصر على كونها موضوع اختيار ولا تتمتع بقيمةٍ في ذاتها، أو أنَّها تفقد قيمتها حينما لا تُشكِّلُ بالنسبة إلينا خياراً من الخيارات المُتاحة». وفي مقابل ذلك، فإنَّ قيمةَ الثقافات الأخرى ليست مرتبطة بما إذا كانت تشكل خيارات بالنسبة إلينا أم لا، بل «عادة ما تنبع قيمتها من كونها ليست كذلك». فبالرغم من كون طريقة حياة السكان الأصليين مثلاً لا تُشكِّلُ خياراً بالنسبة إلينا، فإنها تخدم أغراضاً ثقافية مهمة، حيث إن تَمَسُّكَهم بقيم وميزاتٍ جديرة بالاعتبار، مثل التناغم مع الطبيعة وإدراك أهمية التوازن البيئي والقناعة والبَراءة وبساطة العيش، «كل هذه القيم التي تَخلينا عنها في طريقة عَيشنا إنما تُذكِّرُنا بمحدودية رؤيتنا عن كيفية عيش الحياة، وتُؤكِّدُ لنا أيضاً أن تلك القيم لم تندثر بعد. . . ثُم إن التنوع الثقافي شرطٌ رئيسي لحرية الإنسان، فإذا لم يتمكن البشر من الانفتاح على الثقافات الأخرى، فإنهم غالباً ما يبقون أسرى ثقافاتهم، وينزعون إلى جعلها مُطلقة واعتبارها الطريقة الطبيعية والوحيدة لفهم وتنظيم الحياة الإنسانية»[١٣٥].

د ـ في هذا السياق، يرى بايبر أن كيملكا أخطأ في تعميمهِ وإطلاقيتهِ المُبالَغ فيها، وذلك بسبب عدم إدراكهِ « عُمق واتساع العلاقة بين الثقافة والهوية، أو بشكل أكثر تحديداً، بين الثقافة المجتمعية والأمة»؛ فمن حيث عمق هذه العلاقة، من المغالاة في زَعْم كيملكا كون «الثقافة المجتمعية تنتشر بشكل واسع النطاق في الحياة الاجتماعَية، وأن أية ثقافة غير متأسِّسة على دَعامَتي الدولة والسوق إنما هي ثقافة مُهدّدة بخطر الاندثار»، فالثقافة المجتمعية، وفقاً لتعريف كيملكا، تشتمل على معيارَي اللغة والتاريخ المشترك وحسب، كما تتجسد هذه الثقافة في المؤسسات الاقتصادية والسياسية والتعليمية المشتركة. ولكن، هل إن الذي يُشكِّلُ ثقافة الفرد متمثلٌ في اللغة والتاريخ والقيم ذات الصلة التي تُضمَّنُ في المناهج الدراسية ويتم استخدامها داخل نطاق الدولة والسوق؟ وماذا عن تأثير الأسرة والمجتمع المدني والجماعات الإثنية في الدول المتعددة الثقافات؟ «فهذه العوامل تؤثر هي الأخرى، وبصورة واضحة، في ثقافة

---

(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٨ و١٦٧، و John Hoffman and Paul Graham, *Introduction to Political Ideologies* (London: Pearson Education Limited, 2006), pp. 208-209.

الفرد، بما فيها اللغة بعينها، فقد تجعلُ الفردَ ذا لغةٍ مختلفة أو تجعلهُ ذا لهجةٍ مميزة. كذلك الحال بالنسبة إلى ما يَعتَمِلُ الفردَ من حِّسٍ بالتاريخ، فقد تدفعه تلك العوامل إلى أن يَسلُكَ اتجاهاً يتعارض مع ثقافته المجتمعية. وبعبارة أخرى، إن ويل كيملكا يُغالي في اعتقاده بانتشار الثقافة المجتمعية، شاملةً كل فرد من أفراد الجماعة وكامل نطاق أنشطة حياتهم»[١٣٦].

ومن جانبٍ آخر، يشدد بايبر على فكرة كون تعريف الأمة استناداً إلى معايير: المؤسسات واللغة والتعليم والإقليم والثقافة، يعني أن كيملكا استبعد من منظوره معيار فهم الناس لِذواتهم، أي الكيفية التي يَنظُرُ بها الناس إلى أنفسهم. وتبعاً لذلك، «فإن هذه المعايير تغدو غير كافية لقيام الهوية القومية، فقد تكون تلك المعايير كافية للإشارة إلى أن فئةً من الناس تتقاسم خصائص موضوعية معيّنة بمقدور المرء ملاحظتها وتمييزها، بينما التعريف بهوية الجماعة يتطلب خاصيةً إضافية وهي أن الذين تجمعهم هويةٌ ما ينبغي لهم القبول طواعيةً بكون هذه الهوية مُندمِجة في ذواتهم، ولا يمكن فَصلَ ذواتهم عنها. وهذا هو الفرق الجوهري في التمييز بين الفئة (Category) والجماعة (Group)، وبالتالي يمكن أن تُمَيَّزَ الأمة من الجماعة الإثنية حينما يُطالِب الناس بأنْ يُوصَفوا بكونهم أمة وبأن لهم الحق في الاستقلال الذاتي»[١٣٧].

أما بخصوص مسألة اتساع العلاقة بين الثقافة والهوية، فهي تتمثل في تعميم كيملكا غير المُبرَّر لفكرة المُماثَلة (Isomorphism) بين الثقافات المجتمعية والجماعات الإثنية؛ إذ وفقاً لاعتقاد بايبر، فإن الحداثة في العالم الثالث لم تعمل على تشكيل العلاقة التماثلية بين الثقافة المجتمعية والهوية القومية الإثنية، كما الحال في أوروبا، بل في مقابل ذلك، شهدت العقود الأخيرة ولادة ثقافة مجتمعية ما بعد قومية آخِذة بالصعود، وذلك بفعل التسهيلات التي توفرها أنظمة الاتصال الجماهيري، بحيث تتخذ هذه الثقافة، وعلى نحو جَلي، شكل ثقافة شعبية مُؤَمرَكة واسعة الانتشار عالمياً. «وإن كلاً من هذين الاتجاهين يعملُ على تمزيق ذلك التطابق المُحكَم بين الثقافة المجتمعية والجماعة الإثنية»؛ فالثقافة في دول العالم الثالث ثقافةٌ متأثرة بشكل كبير بالدول المُستعمِرة، بدليل أن اللغة

---

(١٣٦) Laurence Piper, «Do I Need Ethnic Culture to Be Free?: A Critique of Will Kymlicka's Liberal Nationalism,» *South African Journal of Philosophy*, vol. 21, no. 3 (2002), p. 185.

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

الرسمية في الكثير من الدول الأفريقية هي عين لغة المُستعمِر، كالإنكليزية والفرنسية. وفي الوقت نفسه تعمل العولمة الاقتصادية والثقافية على بلورة تلك الثقافة الشعبية المُؤَمرَكة عالمياً، وبصورة مستقلة بذاتها عن أيةِ هوية إثنية(١٣٨).

إلا أن ما يمكن قوله في هذا المجال هو مغالاة بايبر نفسه في تركيزه على ظاهرة العولمة، لأن الأخيرة بذاتها، رغم كونها تدفع باتجاه توليد ثقافة عالمية، تعمل في الوقت عينه على تهييج الهويات الثقافية، بما فيها الهويات الإثنية، وذلك نتيجة التفاعل المتبادل بين الثقافات، وبواسطة تقنيات الاتصال الجماهيري عينها التي تدفع هذه الظاهرة نحو الانتشار، فضلاً على تأثير الهجرة الدولية ورأسمالية السوق ونتائجها الاقتصادية والاجتماعية، التي تدفع جميعاً إلى جعل العولمة ظاهرةً مُولِّدة للنزوع الثقافي نحو المحّلية، وزيادة الوعي بالتباين بين الجماعات الثقافية داخل الدولة الواحدة.

هـ ـ وغير بعيدٍ عن هذا المنظور، وتحديداً في ما يتعلق باعتقاد كيملكا بأهمية الهوية المشتركة والرغبة المشتركة لدى الجماعات في العيش سويةً ودورهما في خلق الانتماء إلى الدولة، نجد أنصار العالمية (Cosmopolitanism) يؤكدون في مقابل ذلك فكرة أن وجود الهوية المشتركة ليس بالأمر الضروري، سواءً على الصعيد العالمي أم على الصعيد المحلي، بل المهم هو تَوفُّرُ الوعي الكافي بالقيم المشتركة بين أفراد المجتمع؛ فوفقاً لجيليان بروك (Gillian Brock)، «إذا كان حلُّ مشكلة عالمية ما قد بات أمراً مُلِحّاً للغاية، وكنا نتقاسم ما يكفي من القيم اللازمة، وكان حلُّ المشكلة يتم في ظل الالتزام بقيادةٍ أخلاقيةٍ وافية بالغرض، حينئذٍ سيغدو بإمكاننا خلق الحافز الضروري لتقديم التضحيات المتبادلة. وكذلك الحال حين نتعامل مع هذه المشاكل على الصعيد المحلي، إذ ينبغي لنا الاعتماد على تلك العوامل وحسب»(١٣٩).

● رُدودُ كيملكا على نُقّادهِ

يُشيرُ كيملكا ابتداءً إلى خطأ الاعتقاد القائل بكونه يؤيدُ صراحةً أو ضمناً فكرة فرض القيم الليبرالية على غير الليبراليين، لأنهُ يعتقد في الأصل «أن

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦ ـ ١٨٨.

(١٣٩) لمزيد من التفاصيل، انظر: Gillian Brock, «Cosmopolitanism Democracy and Justice: Held Versus Kymlicka,» *Studies in East European Thought*, vol. 54, no. 4 (December 2002), pp. 336-338.

الليبراليين لا يتمتعون بحق ذاتي في فَرض وجهات نظرهم على الأقليات القومية غير الليبرالية»(١٤٠).

وفي ضوء ذلك، يمكن تبيان ردّ كيملكا على نُقّاده على النحو التالي:

ـ يَردُّ كيملكا على نقد كل من باريخ وكاساتيلا بقوله: «ليس من الصحيح القول بأن معظم الخلافات بين الجماعات الإثنية الثقافية خلافات دائرة حول شرعية المبادئ الليبرالية. بل هي على العكس من ذلك؛ فمعظم تلك الجماعات تقبل باعتماد المعايير الديمقراطية الليبرالية، سواء كانت الجماعة من صنف المهاجرين أم من الأقليات القومية.» ولنتأمل مثلاً في وضع المهاجرين، فقد اندمجوا خلال فترة قصيرة جدّاً بحيث لا يمكن تمييزهم اليوم فعلياً من المواطنين الأصليين من حيث مستوى التزامهم بالديمقراطية والحقوق الفردية. أو لنأخذ الأمريكيين السود مثلاً، فهم غالباً ما يُعتبرون بمثابة المؤيدين الأكثر أهمية للتعددية الثقافية في الولايات المتحدة. ففي هذا المثال أيضاً لا نجد تبايناً ذا أهمية في التزامهم بالديمقراطية والدستور الأمريكي عن غيرهم من الأمريكيين(١٤١).

ـ ومن جانب آخر، يؤكد كيملكا «أن من الخطأ أيضاً القول بأن ما دامت الجماعات الإثنية الثقافية تتقاسم القيم الليبرالية، فإنه لن يعود هناك عندئذ من حاجة إلى نظرية في التعددية الثقافية؛ إذ ليس هناك دليل على كون التقارب في القيم الليبرالية بين الأكثرية والأقلية قد قلَّصَ بصورةٍ ما من مستوى أو حِدّة الخلافات على كيفية التكيف مع التباينات الإثنية الثقافية ومعالجتها». ولربما تتفق هذه الجماعات على مبادئ الديمقراطية الليبرالية دون الاتفاق على فحوى كل من هذه المبادئ، ولاسيما بخصوص قضايا: توزيع السلطات بين الحكومتين الفِدرالية والمحلية، أو على شرعية سياسة التفضيل الإيجابي، أو قوانين التجنُّس، أو تحديد العُطل العامة، أو نطاق الحقوق اللغوية للأقليات؛ إذ إن معظم الخلافات الدائرة في الغرب وبين الجماعات الإثنية الثقافية هي من هذا القبيل، بحيث يتقاسم أطراف القضية المبادئ الديمقراطية الليبرالية غير أنهم يختلفون على تفسيرها وكيفية تطبيقها(١٤٢)، الأمر الذي يفسر سبب تمسك كيملكا بالليبرالية للتعاطي مع

(١٤٠) Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, p. 171.

(١٤١) Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*, pp. 56-60.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

المشاكل الناجمة عن التنوع الثقافي. فالليبرالية، وفقاً لمنظوره، تجسد الأرضية المشتركة بين الفُرقاء في المجتمعات الغربية، وبالتالي، لابد من الاستناد إليها لمعالجة تلك المشاكل، لكون الاعتماد على غير هذا القاسم المشترك سيقود إلى تعقيد تلك المشاكل وتوسيع نطاق الخلافات.

ـ يُقِّرُ كيملكا بأن هناك فعلاً جماعات إثنية أُخرى من غير صِنفَي المهاجرين والأقليات القومية، مثل العمال الضيوف والمهاجرين غير الشرعين والغجر والأمريكيين السود، كذلك حالة الروس في جمهوريات البلطيق «الذين اعتادوا التمتع بامتيازات السلطة، فأصبحوا اليوم أقليات ضعيفة تخشى من انتقام الشعوب التي حكموها ذات يوم». فالجماعات الإثنية الثقافية لا تتماثل في حاجاتها ومطامحها، بل توجد هناك اختلافات عميقة وثابتة نسبياً بين مُختلف هذه الجماعات[١٤٣]. ولكن ذلك لم يمنع كيملكا من القول بأن «أسباباً وجيهة دَعَتني إلى التركيز على صِنفَي المهاجرين والأقليات القومية»: أولها تلك الحقيقة المتمثلة في كون المهاجرين والأقليات القومية يُشكِّلان أكثر أصناف التنوع الإثني الثقافي شيوعاً في الديمقراطيات الغربية، وثانيها أن جميع أوضاع الجماعات الثقافية، بما فيها المهاجرون والأقليات القومية، إنما هي نتاجٌ للظلم الثقافي؛ إذ لم يتّم التعامل معها من زاوية الحرية والمساواة، بل ما يزال يجري من زاوية كونها مُستثناة من هذين المبدأين، ومثال ذلك المهاجرين غير الشرعيين والغجر. كما أن بعض الجماعات الأخرى تُعامل على أنها تَرِكةٌ كبيرة جداً خلَّفتها مرحلة سابقة من الإقصاء والاستبعاد، وهو ما يجعل هذه الجماعات مُعرضة لخطر التهميش الدائم، ومثال ذلك السُود في الولايات المتحدة[١٤٤].

وتأسيساً على ذلك، يقول كيملكا «إن مشروعي يهدفُ إلى تبيان الكيفية التي تغدو بموجبها نماذج معيّنة من العلاقات الإثنية الثقافية بمثابة أمثلة نموذجية لِنجاح تطبيق الحرية والمساواة. فأنا أعتقد أن نموذَجي المهاجرين الشرعيين والأقليات القومية، اللذَين تمَّ تطويرهما في الكثير من الديمقراطيات الغربية، هما نموذجان يُقدمان مفهومَين مُختلفَين ولكن صحيحين عن إمكانية أنْ يُصبح المجتمع المتنوع ثقافياً مجتمعاً مُؤلَّفاً من المواطنين الأحرار والمتساوين... ثُم إنني آمل بأن التركيز على الحالات الأكثر نجاحاً وفاعلية سيُعطينا الثقة لمعالجة الحالات الأكثر

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٩.

(١٤٤) المصدر نفسه، ص ٥٧.

صعوبة»، أي إن الجماعات التي لا تتماثل مع هذين النموذجين، «وبغض النظر عن الاختلافات القائمة فيما بينها، فان بالإمكان التحسين من أوضاعها، وإنَّ أفضل سبيلٍ لتحقيق ذلك هو تشجيعها على تبنّي إما نموذج المهاجرين وإما نموذج الأقليات القومية»(١٤٥).

نستخلص ممّا تقدم أن كيملكا يجعل استقرار الدولة المتعددة الثقافات قائماً على أساس الرغبة المشتركة للمكونات الثقافية في العيش سويةً. ثم تعمل الدولة على بناء الهوية المشتركة لمواطنيها استناداً إلى تلك اللَبِنَة الأساسية، وبواسطة ما تحوزه الدولة من عناصر القوة المادية والمعنوية، ولعَلَّ من أكثرها فاعلية المؤسسة التعليمية، وذلك بحكم نتائجها الراسخة التي ستبرز على المدى البعيد. وقد كان من المناسب أيضاً أن يقوم كيملكا بإضافة المؤسسة العسكرية بحكم دورها المَلموس في ترسيخ اللُحْمةِ بين مكونات الدولة المتنوعة ثقافياً، شريطة أن تُبنى هذه المؤسسة على أساس المساواة المجردة لا على أساس المساواة الثقافية، والا فإنها ستغدو بذاتها أداةً لتمزيق الدولة.

هذه النتيجة قد توصَّلَ إليها كيملكا بعد أن لاحظَ فشل الدولة ـ الأمة في تحقيق واقع الاندماج التام بين شتى الجماعات الإثنية والقومية، ممّا دفعه إلى بناء مشروع جديد نوعياً، قائم على أساس فكرة مفادها: أنْ يُرخيَ المركز من قبضتهِ على الأطراف وبالشكل الذي يُتيح أمامها فرصة التعبير عن تبايناتها الثقافية من جهة، ومن جهة أخرى تحقق الدولة واقع الاندماج المؤسساتي ومن ثمّ استمرارية وحدة الدولة واستقرارها.

وبناءً على هذه الفكرة، باتت آليات معالجة أزمة الدولة ـ الأمة مُعبِّرةً عن التنوع الثقافي لهذه الدولة؛ إذ تعمل سياسة التعددية الثقافية على دمج المهاجرين في الثقافة السائدة على المدى البعيد، من خلال توفير البيئة الملائمة التي تُشعِرُ المهاجرين بأنهم في وطنهم الأُم وعلى النحو الذي يُمهِّدُ تدريجياً عملية انخراطهم في الحياة العامة. أما الأقليات القومية، بمن فيها السكان الأصليون، فلا بد من التعامل معها وفقاً لآليةٍ أخرى، لأن هذه الجماعات القومية تمتلك هويات أصيلة وراسخة، وسوف تبقى مُتمسِّكةً بها ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً. ولهذا السبب

---

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨، و Banting and Kymlicka, *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, pp. 16-19 and 44.

الرئيسي، وجد كيملكا أنَّ من الضروري أنْ تعترف الدولة بهذا الواقع من خلال انتهاج آلية الفِدرالية المتعددة القوميات.

وبالتالي، فإن استمرارية تدفُق المهاجرين إلى الدولة، ثم استمرارية تمسُّكِ الأقليات القومية بخصوصياتها الثقافية وسعيها إلى انتزاع المزيد من سلطات المركز، سيؤديان بالدولة المتعددة الثقافات إلى أن تكون في حالٍ من البناء المستمر والتكيُّف المتواصل مع التنوع الثقافي، بحيث إنّ استمرارية هذا البناء وارتقاءه التدريجي هما اللذان سيبقيان على وحدة هذه الدولة وبقائها في حيِّزِ الوجود، أي إنها دولة في حالةِ حركةٍ دائمة بحيث يتوقف بقاؤُها على مُواصَلَتِها للتكيُّف مع التنوع الثقافي. وبذلك، فإن الدولة المتعددة الثقافات تختلف جوهرياً عن الدولة ـ الأمة، فهذه الأخيرة هي دولةٌ جامدة وغير مُتكيِّفة مع واقعها المتنوع ثقافياً، بمعنى أنها قائمةٌ على أساسِ مشروع استيعابي بحيث ستتوقف عملية بناء المشروع في حالِ قيام التطابق بين المجتمع السياسي والمجتمع الثقافي، أي في حال غَدَتِ الدولة تجسيداً لثقافةٍ واحدة، وهي ثقافة الأكثرية المهيمنة.

خاتمـــــة

تَجسدتْ إشكالية بحثنا في المُستَهلّ بعدة تساؤلات متلازمة، ولعل أبرزها:

ما الذي يَحمِلُ الأقليات الثقافية على الانبعاث والبروز في الدول ـ الأمم الغربية؟ وكيف يمكن المُواءمة بين الوحدة السياسية والتنوع الثقافي وفقاً لِنظرية التعددية الثقافية؟ وهل أن الأخذ بطروحات هذا الاتجاه الفكري يساهم في زيادة الاندماج الداخلي للدولة أم أنهُ يعمل على تشظية الدولة؟

وقد افترضنا، للإجابة عن هذه الإشكالية، أنَّ التعددية الثقافية نظرية في التعامل مع التنوع الثقافي ومعالجة ظاهرة انبعاث الهويات الثقافية في الدول الغربية، وأن عامل التباينات الثقافية هو العامل الجوهري في إثارة هذه الهويات، وهو الذي يدفع مركز الدولة ـ الأمة إلى السيطرة على أطرافها، ويُثيرُ في الوقت نفسه التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية بين الأكثرية المهيمنة والأقليات المتباينة عنها ثقافياً. وأنه بالنظر إلى أن عملية السيطرة تلك تستهدف ذاتَ كلّ أقليةٍ، أي هويتها الثقافية، على حدة، فإن استمرارية هذه العملية تَدفعُ إلى استمرارية انبعاث الهويات الثقافية.

وفي ضوء دراستنا لموضوع البحث، وبعد اطلاعنا على معظم الأعمال الفكرية لنموذج دراستنا والمتمثل في كيملكا، توصلنا إلى مجموعة من النتائج:

أولاً، إنَّ التباينات الثقافية بين أعضاء الجماعات الثقافية تباينات أصيلة، وتشكل عاملاً جوهرياً في دفع بني الإنسان نحو بناء الهوية، وإنشاء السلطة السياسية ومن ثمّ الدولة. وربّما السبب الرئيسي في فاعلية هذه التباينات هو كونها وثيقة الصلة بذاتِ الإنسان ونَمط حياتهِ ومعتقداتهِ الموروثة؛ فالإنسان نادراً ما يتَمكَّنُ من العَيش خارج نطاق المجتمع وجماعتهِ الثقافية، لأنه مَجبولٌ بالفِطرة على العَيش بصورةٍ جماعية. وهو كائنٌ اجتماعي يعيش على شكل جماعات، شأنهُ

في ذلك شأن معظم المخلوقات الأخرى. ومن جانبٍ آخر، لم تتولد تلك التباينات الثقافية دفعةً واحدة، بل إنها نشأتْ وتطورتْ في ظل عوامل الاجتماع والزمان والمكان، بدليل أنها اتخذتْ بادئ ذي بدء شكل القبيلة والدين ثم اللغة والعرق والمذهب، حتى أمستْ هويةُ الإنسان الثقافية هويةً مُركّبة من هذه الانتماءات الفرعية أو من بعضها، وذلك إلى جانب تأثير القيم والمبادئ الناجمة عن انتظام حياة الإنسان داخل إطار الدولة ومؤسساتها.

ثانياً: إنّ ما يُؤكِّدُ هذا المنظور هو نشأة الدولة ـ الأمة وتطورها؛ فالتباينات الثقافية التي كانت تتبلور تدريجياً في أوروبا خلال القرون الوسطى، مثل الانتماء القَبَلِي والديني واللغة والتَوطُّن في مناطقٍ مُتباعدة ومُتناثِرة جغرافياً، قد تطورت جميعاً لتتخذ شكل الهوية القومية في نهاية المطاف، بحيث إن الأخيرة تولَّدتْ لدى المركز في أول الأمر نتيجة رغبتهِ في الإفلات من قبضة الكنيسة، وبناء مشروع دولة خاص به، وكذلك بفعل دخول المركز مع المراكز الأخرى في حروب خارجية وداخلية؛ فـ **الأولى** كانت مع الدول الإسلامية، ممّا أشعرتها بحدة تَمَايُزها الثقافي جميعاً، بينما **الثانية** ولَّدتْ بين هذه المراكز حس التباين اللُغوي والعرقي والانتماء المناطقي. وبالتالي تمخض لدى كل مركز منها ذلك الدافع الجوهري لتوطيد أواصره مع الأطراف المُتماثلة معه ثقافياً، والتي تَجعلُهم كافّةً متباينين من حيث اللغة والعرق والانتماء المناطقي عن المراكز والأطراف الأخرى. ومع ذلك، فإن التباينات الثقافية ليست بالعامل الوحيد لولوجِ المركز عملية السيطرة على الأطراف وبناء الدولة ـ الأمة، بل ترافقه عادةً عواملَ أخرى، مثل وجود النخبة القوية وعدم التدخل الخارجي، بالإضافة إلى ضعف الأطراف أمام قوة المركز مادياً وامتلاكهِ فكرياً لمشروعٍ هادف.

ثالثاً: لقد كانت الدولة ـ الأمة، ومنذ أُولى مراحل بنائها، قوةً استيعابية قَسرية؛ فالجماعة المهيمنة في المركز لم تكنْ عموماً متسامحة مع التباينات الثقافية داخل نطاق الدولة. وما يؤكد ذلك أن الاندماج الداخلي وبناء الهوية الموحَّدة قامَا أساساً على فكرة التخلص من الهويات الفرعية في سبيل خلق الولاء للدولة، وهو الولاء الذي اتخذَ في بداية هذه المراحل صيغةَ الولاء لشخص الحاكم وأُسرتهِ، ثم تطور لاحقاً ليتخذ صيغة الولاء للدولة ومؤسساتها. ولعل تفسير ذلك يكمن في تَخوُّف المركز ونظرهِ بعين الشك إلى التباينات الثقافية، وإمكانية أن تتحول الهويات الفرعية إلى مراكز مُنافِسة لمركز الدولة ـ الأمة، وبالتالي إعادة الدولة إلى مرحلة العصور الوسطى. هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى، فقد غدتْ هذه الدولة قوةً

استيعابية قسرية نتيجة استلهامها المشروع الكَنَسي في خلق دولةٍ عالمية واحدة ذات ديانةٍ وسلطة واحدة. فالدولة ـ الأمة ولِدتْ في ظل بيئةٍ يسودها مثل هذا المشروع، فكان من المنطقي أنْ يعمَد المركز إلى بناء مشروع بديل، وهو خلق دولةٍ واحدة ذات أمةٍ واحدة، كي يُنافِسَ به الكنيسة ومشروعها وبغية الإفلات من قبضتها.

رابعاً: وفي سبيل تحقيق هذا المشروع، عملَ المركز عادةً على انتهاج حُزمةٍ من السياسات لبناء الدولة ـ الأمة، وحاولَ من خلالها إحداث تغييراتٍ جذرية في البناءين المادي والفكري للأقليات المتباينة ثقافياً عن الأكثرية المهيمنة، لكي يَؤولَ ذلك تدريجياً إلى إضعاف قدرة كل أقلية من حيث الثقل الديمغرافي والانتشار الإقليمي، ليُمهِّدَ ذلك السبيل أمام المركز لتحقيق هدفهِ المركزي وهو أن تصبح ثقافة الأقلية صورةً مُطابِقةً لثقافة الأكثرية المهيمنة.

خامساً: إنَّ استمرارية عملية بناء الدولة هذه وسياساتها ولَّدتْ بدورها ردودَ فعلٍ عكسية لدى الأقليات الثقافية، تمثلتْ في انكفائها إلى هوياتها ومُمانَعتها الشديدة لفكرة الاندماج في ثقافة الأكثرية المهيمنة. وذلك لأن هذه العملية ببساطة تستهدف بقاء واستمرار الأقليات في حيِّزِ الوجود؛ فالأقلية إذا فقدتْ لُغتها ونمط حياتها وموروثها الثقافي، تفقد أسبابَ بقائها على قيد الحياة. وبالتالي، يغدو من الطبيعي أن تنتفض الجماعات الثقافية دفاعاً عن هوياتها وضد مثل هذه المُحصلة الناجمة عن سياسات بناء الدولة ـ الأمة، وهو الأمر الذي أوجدَ ظاهرة انبعاث الهويات الثقافية في معظم الدول الغربية، بحيث إنَّ الدولة ـ الأمة بذاتها لم تزلْ هي السبب الجوهري في توليد هذه الظاهرة بفعل طبيعتها الاستيعابية. ويرافق ذلك أيضاً تأثير العامل الاقتصادي في زيادة حدة الهجرة الدولية والتفاوتات الاقتصادية والاجتماعية، لاسيما في أوساط الأقليات الثقافية.

سادساً: بعد الحرب العالمية الثانية، دخلت الليبرالية، بوصفها المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة، في حالٍ من المخاض الفكري، نَجَمَ عنهُ عدة اتجاهات فكرية. ويكادُ باعث المخاض يكون واحداً، وهو التنوع الثقافي المتنامي، ولاسيما القومي والإثني. وتحاول هذه الاتجاهات المعاصرة إيجادَ كيفيةٍ يتِّمُ بموجبها التعامل مع هذا التنوع المتنامي، ويمكن من خلالها في الوقت نفسه الحفاظ على الدولة واستمرارية وحدتها. ومن أبرز تلك الاتجاهات كل من المساواتية، التي أخذت بالظهور في الستينيات والسبعينيات الماضية، ثم المُجتمعاتية والحركة النسوية والتعددية الثقافية.

وتتقاسم الاتجاهات المعاصرة لليبرالية عدة خصائص وهي:

١ ـ إنَّها اتجاهاتٌ فكرية ذات طابعٍ يساري ليبرالي، بحيث تُعدُ معظمها من قَبيل نظريات ما بعد الحداثة.

٢ ـ يحاولُ كلٌّ منها العمل على أساس المساواة في المَردود، وذلك من خلال التعويض عن المَظالِم التاريخية، أي تعويض الأقل انتفاعاً من أفراد المجتمع وجماعاتهِ، إلا أن كلَّ اتجاهٍ منها يتمتع بمنظورهِ الخاص بشأن مفهوم «الأقل انتفاعاً».

٣ ـ يسعى كل اتجاهٍ إلى معالجة مشكلة التنوع بصورة عامة في المجتمعات الغربية، وذلك على أساس الاعتقاد بعدم جدوى التعامل مع المجتمع على أنه جماعة موحَّدة ثقافياً، أي بمعنى التخلي عن المنظور الأحادي، واعتماد المنظور التعددي، سواءً أكانت التعددية أخلاقية أم ثقافية.

سابعاً: يَشهدُ اتجاهُ التعددية الثقافية منذ الثمانينيات المنصرمة تطوراً نوعياً يتمثلُ في أنَّ تطبيقاته ومجالاته لم تَعُدْ محصورةً في الأبحاث والدراسات الثقافية والفكرية، بل إنها تَعدتْ ذلك إلى مجالات التربية والتعليم والصحة والقانون، فضلاً على مجال السياسة، وذلك في محاولةٍ من دُعاة هذا الاتجاه لإحداث تغييراتٍ عميقة في طريقة تفكير المجتمعات الغربية وتعاملها مع الأقليات القومية والإثنية والدينية، بحيث يتم بموجب ذلك تحويل طروحاتهِ، مثل المساواة والحرية الثقافيتَين والنسبية الثقافية والحقوق الجماعية، إلى فلسفةٍ عامة لهذه المجتمعات حتى تنعكس مضامينها الفكرية على صعيد الحياة اليومية. وتبعاً لذلك، فإنَّ التعددية الثقافية اتجاهٌ ليبرالي ما بعد حداثي، يدعو إلى المُطابَقَة بين البُنية السياسية والبُنية الثقافية المتنوعة بحيث تكون الأولى انعكاساً للثانية، وليس العكس. وذلك على الضد من رؤية الاتجاه العام لليبرالية الذي يُشدِّدُ على وجوب تكييف البنية الثقافية لِتُطابِقَ أُحادية البنية السياسية، ومن ثمّ التعامل مع الثقافة على نحوِ التعامل مع الدين، وذلك باعتبار الثقافة والدين من قبيل الشؤون الخاصة بالفرد وينبغي أن لا تَدْخُلَ في المجال العام.

ثامناً: إنَّ طروحات كميلكا لا تصدُقُ عليها فكرة أنها مرَّتْ بتحولاتٍ فكرية، أي إنها لم تُمرّ بمراحل متباينة من حيث التوجه الفكري والتقلُّب بين اليسار واليمين، بل إنَّهُ يكاد لا يتخلى عن سائرِ أفكارهِ وكأنها حُزمةٌ واحدة، فهو يدافع عنها بصورة متواصلة، ويردّ على نقاده في سياقات مختلفة وعلى امتداد نشرهِ لأعماله الفكرية. ولذلك، وجدنا أنَّ من الأجدى التعامل مع طروحاتهِ على أنها حُزمة

واحدة من الأفكار والتصورات، بدلاً من استقصاء نقاط التحول في منظوره.

تاسعاً: بالرغم من كون كيملكا يحاول التحرر من فكرة إيجاد نموذج أو مثال (Paradigm)، وإمكانية تعميمهِ، شأنهُ في ذلك شأن معظم الاتجاهات الفكرية لمرحلة ما بعد الحَداثة، فإنه أوجد من الناحية العملية نموذجاً فكرياً في التعددية الثقافية، وهو يبحث في يومنا هذا عن إمكانية تعميمهِ عالمياً. بعبارةٍ أخرى، بالرغم من حَداثية كيملكا البعدية ونِسبيتهِ الثقافية فإنه بقيَ حَداثياً من حيث إيجادهِ لنموذج فكري والتنظير في كيفية تعميمهِ. وربّما حاول بذلك أن يُوجِدَ نَهجاً وسَطاً لمعالجة أزمة الدولة ـ الأمة والحؤول دون تفككها، وهو ما أدى اتسامِ طروحاته بهذه الخاصية المُركّبة.

عاشراً: إن تشديد كيملكا على أهمية الفرد والجماعة معاً، وعلى قدم المساواة، إنما هو محاولة رامية إلى إكساب الليبرالية المعاصرة بُعداً جماعياً إلى جانب بُعدها الفردي، لكي يتحقق بذلك التوازن في البناء الفكري لليبرالية. أي إنهُ يُحاولُ الوَصْلَ بين الليبرالية الفردية والليبرالية الكلاسيكية، التي كانت ما تزال، حتى الحرب العالمية الأولى، متسمةً بتركيزها على قيمة الجماعة والانتماء إليها والحقوق الجماعية.

حادي عشر: إنَّ اعتقادَ كيملكا بفكرة أن الأقليات القومية تحديداً ستستمر في البقاء جزءاً من الدولة المتعددة الثقافات، رغم تمتعها بحق تقرير المصير، هو اعتقادٌ يقوم من جهة على وثوق كميلكا بالطبيعة الخَيِّرة للإنسان وعقلانيتهِ، ويشتمل من جهة أخرى على الوثوق بقدرة الدولة عينها على تذليل ما تُواجهه من عقبات تحول دون استقرارها. ولعل هذا الوثوق، وفي كِلا الحالَين، هو أصل المشكلة في مشروعهِ الفكري؛ فهو ينحو في النظر إلى طبيعة الإنسان وكيفية التعامل معه منحى جون لوك وليس منحى مكيافيلّي وتوماس هوبز؛ فالإنسان ظَلومٌ وجَهول في الوقت نفسه، رغم كونه خيّراً ومسالماً بالفطرة. ومن ثمّ، فإنَّ الرُكون عملياً إلى أحد جانبَي هذه الطبيعة المُركّبة وحسب لا يمنع من إثارة الجانب الآخر، وبالتالي توليد نتائج عكسية تُهَدِّدُ الدولة بعدم الاستقرار الداخلي.

ثاني عشر: ومن ناحيةٍ أخرى، تتضح هذه المشكلة في طروحات كيملكا من حيث إنه لم ينظر إلى الإنسان نفسهِ على أنه ذو طبيعة أخرى مُركّبة من كيانٍ مادي وكيان أخلاقي، بحيث إن الإنسان في سَعيهِ إلى إنشاء أي تنظيم، كالدولة مثلاً، يعمل على التعبير عن هذه الطبيعة في صورة هذا التنظيم، بدليل وجود ذلك في

معظم التنظيمات التي يُنشِؤها الإنسان؛ ففكرة الجمع بين «وحدة الدولة» و«وحدة الأمة» في بناء موحَّد فكرةٌ من هذا القبيل بعينهِ، فهي من مُحاولاتهِ الهادفة إلى الجمع بين كيانهِ المادي (ما هو كائن) وبين كيانهِ الأخلاقي (ما يجب أن يكون). وعلى هذا الأساس، تُصبِحُ سياسات بناء الدولة ـ الأمة بمثابة تجسيد عملي لهذه الطبيعة الإنسانية المُركّبة، لتكون الدولة نفسها، وفقاً لهذا المنظور، انعكاساً للإنسان بذاتهِ على الصعيد التنظيمي.

ثالث عشر: يبدو أن كيملكا غفل، نتيجة لمنظوره بشأن الإنسان، عن فكرة كون الحرية هي في المقام الأول مصدر قوة، وعادةً ما تحاول الأقليات الثقافية الحصول على المزيد من الحرية بُغية الحفاظ على وجودها، حتى وإنْ لم تتعرض لأيِّ ضغوط من لدن الأكثرية المهيمنة. ولهذا، ينبغي أن تَحوز الدولة من الحرية ما يفوقُ سِعَةَ الحرية التي تتمتع بها مكوناتها أفراداً وجماعات، لأن حيازة المكونات الثقافية تحديداً مستوى الحرية الذي تتمتع به الدولة تعني أنها ستنفصل كلياً عن الدولة مستقبلاً، وذلك لكونها ببساطة قد أصبحتْ تَجِدُ في الدولة نفسها عَوناً على تحقيق استقلالها السياسي. ومن ثمّ لا تشكل الرغبة في العيش المشترك عُنصراً كافياً لبناء الهوية المشتركة بين الأكثرية والأقليات، بل لا بد أيضاً من توفر القيم والمبادئ المشتركة، إلى جانب احتكار الدولة مصادر القوة اللازمة لاستمرارها في الوجود، مع إمكانية توزيع بعضٍ منها من أجل تحقيق العدالة.

رابع عشر: يُفهم من مجمل طروحات كيملكا أنه يعمل على نقل التنافس والتنازع من المجال الأيديولوجي والطبقي إلى المجال العرقي والإثني، أي التنافس على أساس التباينات العرقية والإثنية. ويمكن النظر إلى ذلك باعتباره من قَبيلِ الدعوة إلى الانكفاء على الذات والرجوع إلى مرحلة ما قبل نشوء الدولة، لأن إذا كان الوعي الطبقي أعلى مستويات الوعي البشري، من حيث كونهِ حصيلة ناجمة عن النشاط المؤسساتي، فإنَّ الوعي العرقي والإثني وعيٌ سابقٌ على نشوء السلطة السياسية ومؤسسات الدولة.

خامس عشر: إنَّ عدم انفلات التباينات الثقافية في الدول الغربية، مثل أمريكا وكندا، ربما يعود إلى عامل الوفرة الاقتصادية على نحوٍ جوهري؛ إذ إن هذا العامل يُساعد في تَسكين قوة هذه التباينات والحؤول دونَ دفعها للأقليات القومية، خصوصاً نحو الأخذ بالعمل المسلح الواسع النطاق والمُنظَّم؛ فإذا غاب هذا العامل الجوهري، ستتحول تلك التباينات إلى المُعوِّق الرئيسي لاستقرار الدولة ووحدتها، ليغدو حال هذه الدول من حالِ دول العالم الثالث، لأن الدول الأولى

هي من التنوع الثقافي بمكان بحيث لا يَعوزُ تفككها سوى الأخذ بالتعددية الثقافية في ظل النُدرة الاقتصادية.

سادس عشر: يعتقد الباحث بفكرة عدم إمكانية تطبيق التعددية الثقافية في العالم الثالث، سواءً أكان الغرض من تطبيقها فيهِ هو إصلاح حال الدولة أم تغييرهُ كلياً وبناء الدولة المتعددة الثقافات. ففي الوضع الأول، المتمثل في «الإصلاح»، كان مشروعُ بناء الدولة ـ الأمة من قَبلُ وسياستها الاستيعابية قد تحول جوهرياً عن مسارهِ إلى نموذجٍ مُشوه للدولة ـ الأمة، بحيث أصبح نموذج دولةٍ متغربة وتقليدية في آنٍ واحدٍ، ويُعرِّفها واقعُ حالها بأنها الدولةُ ـ العُصبة المُحدثة، حيث يلجأ المركز فيها إلى تحديث مظهرها، مع بقاء جوهرها قَبَلياً وطائفياً دون أن يَصب ذلك إلا في صالح الجماعة المهيمنة على المركز واستمرارية بقائها، وذلك بسبب كون هذه الدولة قد تم تكييفها مع البيئة الثقافية للعالم الثالث عقب استقلالهِ رسمياً عن القوى الغربية، بحيث غدت هذه البيئة ومكوناتها مُسيَّسةً إثنياً وعرقياً، وتتنافَسُ مكوناتها للاستيلاء على الدولة ومؤسساتها.

أما في الوضع الثاني، الذي يُبتغى فيه تحويل هذه الدولة إلى دولةٍ متعددة الثقافات، فإنَّ ذلك قد يؤدي إلى بروز مشاكل جديدة نوعياً مترافقة مع المشروع المنقول، مثل صعوبة تصنيف الأقليات على منوال التعددية الثقافية.

وتبعاً لهذه الرؤية، فإن الأخذ ببناء الدولة المتعددة الثقافات يعني العمل بعمومِ الفكر الليبرالي في التعددية الثقافية، ومن ثم التعامل مع التنوع الثقافي الحاد في دول العالم الثالث على أساس العدالة الثقافية، وذلك بتوزيع المنافع والأعباء على أساس الانتماء الثقافي ومدى التعرض للإقصاء الثقافي والحرمان الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما يتسبب في ترسيخ حدةِ الوعي بالتمايز والخصوصية الثقافية حتى لدى الجماعات التي كان حِّسُ التباين الثقافي المُسيَّس لديها حساً ضعيفاً، مقارنةً بالجماعات الأخرى الأكبر حجماً. وبالتالي، يزداد تَسيُّسُ الهويات الثقافية، وتتعمق حدة التباينات الثقافية بين المركز والأطراف، فتتحول هذه الهويات عملياً إلى كيانات ثقافية متمركزة سياسياً وجغرافياً بحيث لا يربطها بالمركز سوى صِلة واهنة، وهي «الدولة»، التي سرعان ما تزول.

وسبب كون «الدولة» هذه قد تحولتْ إلى مجرد «صلة واهنة» يتمثل في التغيير الراديكالي، الذي أحدثَهُ كيملكا في الأساس الفكري للدولة ـ الأمة حتى تكون دولةً متعددة الثقافات، وهو بناء الدولة على أساس «عدم قُدسية الدولة

وحدودها»، أي التعامل مع فكرة انفصال الأقليات وكأنها من طبائع الأمور والأحوال، لأن الانفصالَ حادثٌ لا مَحالَة. ومثل هذا التغيير الفكري حين شمولهِ دول العالم الثالث خصوصاً، لا يعني انفصال الأقليات القومية وحسب، بل قد يشمل أيّة جماعة ثقافية حتى القبائل والطوائف الدينية، لكونها قد غدت مُسيَّسةً أصلاً، وأن اعتقادها بعدم «قدسية الدولة» يعني حثَّها رسمياً باتجاه البحث عن أية تمايزات لغوية ومناطقية وتقليدية موروثة في سبيل الانفصال عن المركز وإنشاء دول ـ عُصبة جديدة ما دام الانفصال أمراً متاحاً أمام أيّ مكون ثقافي. وبالتالي، ستنقسم كلّ دولة إلى عشرات الدول وربما أكثر.

ويعتمد كيملكا في منظوره ذاك على أولوية المواطن وحقوقهِ على الدولة وحدودها. ويبدو أنه مُتوهِّمٌ في ذلك، لأن انفصال إقليم ما عن الدولة، على أساس حقوق بعض مواطنيها، يُهدِّدُ بالضرورة مصالح بقية المواطنين وحقوقهم في ثروات وموارد ذلك الإقليم، وربما يُهدِّدُ حقوقَ ومصالح مواطني الإقليم نفسه نتيجة الاستناد إلى نزعةٍ قومية قد لا يؤدي بالإقليم المُنفصل إلى بناء دولةٍ على نحوِ ما أرادَهُ مواطنوها لحظةَ الشروع في الانفصال. ولذلك، يعتقد الباحث بعدم وجود تناقض ملموس بين قُدسية الدولة ومصالح مواطنيها، على أساس فكرة أن الدولة ستُعبِّرُ، بمرور الوقت، عن التقاءِ مصالح مواطنيها وحقوقهم فيها، بما هي كيان مادي ـ معنوي، حتى وإن كانت نتيجة رسم حدود بين مصالح القوى الاستعمارية. لأن هذا الكيان هو إنجازٌ بشري غائي وليس طبيعياً بذاته حتى يغدو أيّ انفصال من قبيل طبائع الأمور. ولعَلَّ الإبقاء على قُدسية الدولة في العالم الثالث يجعل الحفاظ على استمرارها من قبيل المشتركات الوطنية ما بين مكوناتها المتباينة ثقافياً رغم تنافسها وتَسيُّسها، لاسيما أن خُسران الدولة قد لا يؤدي بالضرورة إلى نتيجةٍ أفضل من وضعها الحالي في ظل طبيعة البيئة الثقافية للعالم الثالث.

تأسيساً على ما تقدم، يمكن القول بأن هناك باعثين رئيسيين يحولان دون إمكانية الأخذ بالتعددية الثقافية في العالم الثالث، خلافاً لما هو حاصل في الديمقراطيات الليبرالية:

ـ يتمثل **أولهما** في غياب الأرضية المادية لمثل هذا النموذج الفكري؛ فالعالم الثالث لا يعيش في ظل «وفرة» حتى يكونَ في مقدورهِ تطبيق التعددية الثقافية. والوفرة تعبيرٌ عن الوضع الاجتماعي الذي يتمكن فيه جميع أفراد المجتمع من إشباع حاجاتهم الإنسانية كلها، وبصورة يسيرة، بحيث يتوجه فيه النشاط

الإنتاجي بصورةٍ متزايدة نحو إنتاج المنافع التي ليست هناك من حاجةٍ طبيعية إليها، أي الكماليات. ومثل هذا المجتمع لم يزلْ مجرد فكرة ترنو معظم دول العالم، ومنها دول العالم الثالث، إلى تحقيقها. فالواقع المعيش في هذه الدول يكشف عن تزايد قاعدة الفقر فيها اجتماعياً، وذلك في مقابل تناقُص حاد في شريحة الأثرياء. ومن ثمّ بات الواقع الاجتماعي مُمزقاً بين مُجتمعَين يعيشان تحت سَقفِ وطنٍ واحد، أحدهما فقيرٌ وتقليدي في نمطِ حياتهِ، بينما الآخر ثري ومُتمدن يمارس نمط حياةٍ قائماً على أحدث المعايير العصرية.

تُعَدّ هذه الازدواجية في البنية الاجتماعية والاقتصادية من أبرز معالم مجتمعات العالم الثالث، إلا أن كيملكا لا يأخذ ذلك في عين الاعتبار؛ فالتعددية الثقافية، من حيث كونها مشروعاً فكرياً، تستلزم قاعدةً اقتصادية مُتسِعة ومُتجذرة من جهة، وبُنية اجتماعية مستقرة ومتوازنة من جهةٍ أخرى. وفي حال غياب ذلك، فإن العمل بهذا المشروع يعني تسخير موارد الدولة، على نُدرتها، لمعالجة مشاكل هي أصلاً في غنى عنها. ثم إنَّ رؤيةَ كيملكا بشأن كيفية تطبيق وتكييف التعددية الثقافية في العالم الثالث ما تزال غير مكتملة، ودليل ذلك أنه لم يستطع حتى يومنا الراهن صوغ آليات تطبيق متكاملة، وكلّ ما أورده في هذا الخصوص لا يخرج عن كونهِ تصورات أولية، أبرز ملامحها الحوار والتدرج في عملية التطبيق، أي إن كيملكا مازال في طور بناء منظورٍ تعددي ثقافي خاص بدول العالم الثالث لم يكتملْ حتى الآن.

أما الباعث **الثاني**، فهو أنَّ التنوع الثقافي في هذه الدول تنوعٌ أصيل ومتجذر فيها مجتمعياً وجغرافياً؛ إذ إنه لم ينشأ عن الهجرة الدولية، على نحوِ ما هو عليه الوضع في الولايات المتحدة وكندا مثلاً، بل كان موجوداً فيها تاريخياً، وتبلورَ عبر فترات زمنية قديمة جداً حتى اتخذ هذا صورتهُ الحالية، ممّا جعل الجماعات الثقافية في كلّ دولة على حدة ذات موروثٍ تاريخي وثقافي مشترك، بالرغم من تَسيُّس هذه الجماعات وتنافسها. وتبعاً لذلك، فإنَّ أصالة وجودها التاريخي والثقافي جعلتها ذات مطالب أصيلة، وهي تكاد تنحصر ـ باستبعاد تأثير العامل الخارجي ـ في التشديد على المشاركة في السلطة، والتعبير عن ذواتها الثقافية رغم اختلاف انتماءاتها القومية والدينية والقبلية.

وما يُؤيد ذلك طبيعة الهويات الثقافية في العراق مثلاً؛ فكلّ هوية منها هي ذات تاريخ قديم على امتداد قِدَم الحضارة في أرض الرافدين، وكانت لكلّ منها تقريباً دولتها وموروثها الخاص، بحيث تولَّدَ عن ذلك اشتراكها جميعاً في مِزاجٍ عام بفعل تقاسم هذه الهويات المكان نفسه والزمان نفسه. وما نعنيهِ بهذا المزاجِ

العام هو الحس والوعي بالانتماء التاريخي للمكان. فأصبح الفرد في مثل هذه البيئة يتمتعُ بذاتٍ ثقافية كبيرة، مقارنةً بالفرد في المجتمعات الغربية، ولذلك تَراهُ يتصرف اتساقاً مع ذاته الكبيرة تلك؛ فيحاول أن يكون صاحب المشروع لا مجرد عنصرٍ وأداةٍ فيه أياً يكن نوع المشروع. ومثل هذا البُعد النفسي ـ الثقافي قلّما أُخذ في عين الاعتبار ضمن سياسة الاندماج في دول العالم الثالث، ولم يأخذهُ كيملكا نفسه حين تبيانهِ لمعوقات التعددية الثقافية في هذه الدول.

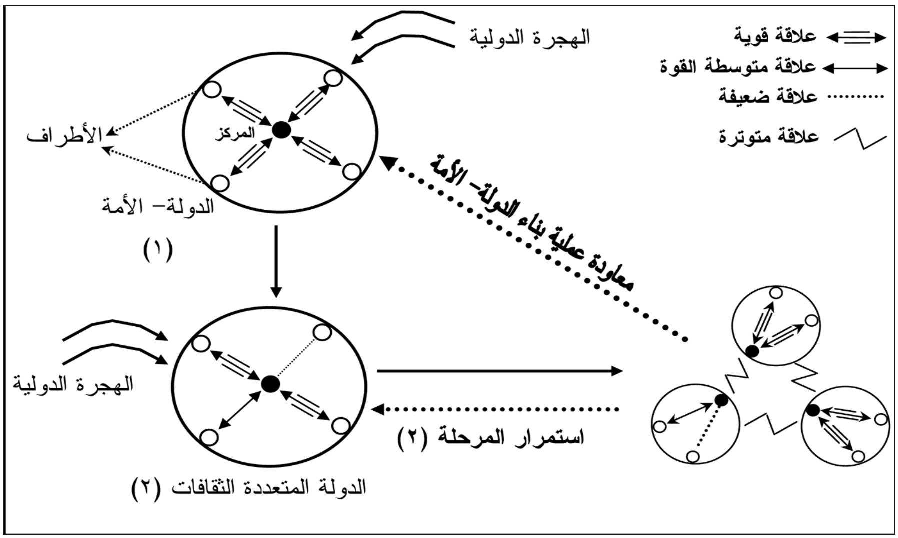
هذه الذوات الثقافية، التي تَطوَّرَ انسجامها الاجتماعي بتأثير الاشتراك في القيم والعقيدة الدينية، شكَّلت الموروث الثقافي في غالبية دول العالم الثالث، ولاسيما في دول العالم الإسلامي، وهو الموروث ذاته الذي تَستَنهِضُهُ المجتمعات في هذه الدول كلما تعرضت لأزمة، سواءً اتخذت الازمةُ شكل الحرمان الاقتصادي والظلم الاجتماعي في ظلِّ حاكمٍ مستبد أم اتخذت شكل الاستعمار الخارجي. وهو ما أدركتهُ القوى الغربية حين استعمارها العالم الإسلامي خصوصاً والعالم الثالث عموماً، بدليل سعيها إلى تفكيك النسيج الاجتماعي لشعوب مستعمراتها من خلال تسييس التباينات الثقافية وتقسيمها إلى تكوينات ثقافية مُوالية (الأقليات) لإدارات الاستعمار ومتمتعة بالامتيازات، وتكوينات ثقافية مُناهِضة (الأكثرية) تُعاني التهميش والحرمان على يد الأقليات والاستعمار في آن واحد، ممّا أرخى ذلك بظلالهِ على مرحلة ما بعد الاستعمار؛ إذ تحولت تلك التكوينات الثقافية صوب التنافس في ما بينها للاستيلاء على مركز الدولة ومؤسساتها، ثم دخول الكثير من هذه الدول في حروبٍ أهلية نتيجة لذلك، بل حتى انبعاث الهويات الثقافية، وخصوصاً الدينية منها، في العالم الثالث نتيجة أزمة حضارية تولَّدتْ بفعل نشر القوى الغربية لنموذج الدولة ـ الأمة في بيئةٍ غير بيئتها الأصلية. فأدّى ذلك، بمرور الوقت، إلى تكيف هذا النموذج مع طبيعة البيئة الثقافية لينحرِف عن مسارهِ الأصلي المتمثل في إنشاء دولة موحَّدة ذات أمة واحدة، وأصبح بالتالي دولة ـ عُصبة مُحدثة لا هي متغربة كلياً ولا هي منتمية كلياً إلى الموروث الثقافي. وهو ما يُحفز الهويات الدينية لاستلهام هذا الموروث بُغية الإتيان بنموذجِ دولةٍ بديل يستوعب التباينات الإثنية والعرقية والقبلية، على أساس الاشتراك في الموروث الثقافي نفسه قُبيلَ تَسيُّسهِ وتغريب رؤية المكونات الثقافية عن بناء الدولة وتحديثها.

وإذا قارنا ذلك بالدول ـ الأمم الغربية، فإن حس الانتماء الجماعي لدى الأقليات الإثنية والقومية قد تطور فيها وازداد فاعليةً نتيجة عملية بناء الدولة ـ الأمة داخل إطار بيئتها الثقافية، أو بعد إيجاد البيئة ذاتها في العالم الجديد

وبواسطة المهاجرين (المُستَعمِرين) أنفسهم، من شمال أوروبا خصوصاً؛ إذ إن المركز عمل، في سياق سياستهِ الاستيعابية الرامية إلى إيجاد هويةٍ متجانسة واحدة، على تضمين هويتهِ الثقافية في تلك السياسات بغية إزالة التباينات الثقافية بين الأكثرية المهيمنة على المركز والأقليات في الأطراف. وهو ما يدعو إلى القول بأنَّ استمرارية تلك السياسة الاستيعابية أثارت ردودَ فعلٍ ثقافية لدى الأقليات الإثنية والقومية في الدول ـ الأمم الغربية، بحيث إن استمرارية تمسك الأقليات بهوياتها الجماعية أوقع الدولة ـ الأمة في حالة الأزمة والتناقُض في أساسها الفكري، فلا هي استكملتْ بناء الأمة الواحدة ذات الدولة الموحَّدة ولا هي تركتِ الأقليات وشأنها في بناء دولٍ خاصة بها. وبالتالي، فإن أزمة الدولة ـ الأمة أوجدت الحاجة إلى معالجتها، وهو ما تحاولُ نظريات ما بعد الحداثة القيامَ به، وخصوصاً منها التعددية الثقافية منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين، وذلك من خلال إحداث التغيير الفكري في مرجعية الدولة ـ الأمة.

بناءً على ما تقدم، يمكن القول إن مركز الدولة ـ الأمة يعاني تَحَلُّلاً في قَبضتهِ وانفراطاً في سيطرتهِ على الأطراف، وذلك نتيجة ما تُحدِثُهُ التعددية الثقافية من تغييرٍ في المرجعية الفكرية التي يقوم عليها بُنيانُ هذه الدولة. ويمكن للباحث توضيح منظورهِ هذا، وذلك من خلال الشكل الآتي، الذي يُبيِّنُ كيفية تأثير التعددية الثقافية في تفكك الدولة ـ الأمة على المدى البعيد:

تأثير التعدّدية الثقافية في تفكّك الدولة ـ الأمة



وفقاً لهذا الشكل، يبدو أنَّ الدولة ـ الأمة (١) هي بمثابة ردّ فعل هادف بالضِد من مرحلة الإقطاع، سواءً من حيث نوعية العلاقة بين المركز والأطراف أو من حيث تعدد المراكز وتصارعها خلال هذه المرحلة. وقد عمل المركز على استلهام المشروع الكنسي المتمثل في إنشاء «دولةٍ واحدة ذات ديانة واحدة»، ليكون مشروع المركز متجسداً في بناء «دولة واحدة ذات أمة واحدة». وعمل في الوقت عينه، في سبيل تحقيق هذا المشروع منذ عام ١٦٤٨، على الدخول في علاقات قوية جداً مع أطرافهِ، بحيث أفقدها قوتها واستقلالها الذاتي الذي تمتعتْ به في مرحلة الإقطاع. وقد تمّ ذلك من خلال انتهاج سياسات بناء الدولة التي مكَّنتْ المركز من بسطِ سُلطانهِ على كامل إقليم الدولة والتغلغل فيه، كذلك استهدف منها بناء هوية قومية مشتركة، عبر محاولَة التخلص من التباينات الثقافية مع بعض أطرافهِ، والحؤول بينها وبين الحفاظ على هوياتها الثقافية. وخلال المرحلة نفسها (١) أخذت مراكز الدول ـ الأمم بتعميم مشروع الدولة الواحدة ذات الأمة الواحدة خارجياً، من أجل إزالة أيّ نموذجٍ بديل ومنافِس للدولة ـ الأمة، وبغية دعم مشروعها الداخلي مادياً.

ومع ذلك، استمر بعض الأطراف في الاحتفاظ بتبايناته الثقافية عن المركز. ويشكِّلُ ذلك في الأصل آليةً دفاعية تَعمدُ الأقليات عادةً إلى انتهاجها للدفاع عن نفسها في مواجهة سياسات المركز في بناء الدولة، والقائمة على أساس الاستيعاب القسري. وفي الوقت نفسه تتراكم قوة تلك الآلية طردياً مع ازدياد قوة هذه السياسات وازدياد الهجرة الدولية، ذلك لأنه يتم من خلال الأخيرة انتقال نوعَين من الجماعات الثقافية؛ أحدهما منسجمٌ ثقافياً مع المركز والآخر مُتمايزٌ عنهُ كلياً. وبالتالي، تتخوف الأقليات الثقافية، لاسيما القومية، من كِلا النوعَين بحكم اندماجهما في ثقافة الأكثرية، وفاعلية دورهما في تقليص الثقل الديمغرافي والسياسي للأقليات القومية وفقاً لمنظور الأخيرة بعينها. وهذا ما يُحفزها على زيادة مُمانَعتِها، واستنهاض تبايناتها الثقافية للضغط على المركز ومُطالَبتِهِ بالاستقلال الذاتي الإقليمي.

وعلى هذا الأساس، أخذتِ الدولة ـ الأمة بالانتقال إلى مرحلة الدولة المتعددة الثقافات (٢). وقد لَمسنا ذلك من ملاحظة إرخاء المركز قبضته لصالح الأطراف المتباينة عنهُ ثقافياً دون الأطراف المُنسجمة معهُ ثقافياً، لأن الأخيرة لا تمانع عادةً في تَدخّل المركز في شؤونها وتقوية علاقاتها به، وذلك بحكم تقاسُمهما هويةٍ ثقافية واحدة، بينما الأطراف المتباينة عن المركز ثقافياً تنزع

غالباً إلى الانكفاء عن هوياتها بغية الحفاظ عليها من المركز. وسيؤدي هذا بالنتيجة إلى أن تكون علاقات المركز بأطرافهِ علاقات متفاوتة القوة في حالِ اكتمال المرحلة(٢)؛ إذ ستغدو علاقاتهُ مع الأطراف المنسجمة معه ثقافياً وطيدة جداً وعلى نحوٍ ما كانت عليه في المرحلة (١)، بينما ستكون علاقات المركز ضعيفةً مع الأطراف المتباينة عنه ثقافياً، إلا أنها تكون مُنظَّمةً دستورياً، وقائمةً على أساس مبدأ الاعتراف بالحقوق الجماعية للأقليات الثقافية إلى جانب حقوقها الفردية.

وفي هذه المرحلة (٢)، التي نعيش بداياتها، يبدو أن الأقليات الثقافية ستستمر راغبةً في البقاء داخل الدولة ما دامتْ تحظى بالسلطات التي تراها لازمةً للحفاظ على أمنها وعدم الشعور بالخوف من مستقبل هوياتها، فضلاً على استمرارية إشباع مطالبها في تقاسم الوفرة الاقتصادية على نحوٍ عادل، ووجود الآليات الكفيلة بتحقيق ذلك، مثل التفضيل الإيجابي، أي بمعنى أن الأقليات الثقافية في الغرب تدرك فكرة أن انفصالها عن الدولة ستترتب عليه خسارة مادية كبيرة، ويتعزز إدراكها هذا بواقع أنها تعيش ضمن مجتمع متمتع برخاء اقتصادي ومُنظَّم مؤسساتياً، فضلاً على أنها تشاطر المركز مجموعة القيم والمبادئ المشتركة. ثم إن هذه الأقليات غير مُسيَّسة بتأثير العامل الخارجي، فهي تعمل من داخل نظام الدولة للدفاع عن حقوقها ومصالحها. بينما الحال يختلف بخصوص معظم أقليات العالم الثالث، التي تعيش أصلاً ضمن مجتمع النُدرة والفقر، وفي ظلِّ نظام دولةٍ مُشوه فكرياً ومؤسساتياً، وعرضة لتدخل دولي مباشر أحياناً وغير مباشر في أحيانٍ أخرى. وبالتالي، فإنَّ الكثير منها يعمل من خارج نظام الدولة في سبيل تحقيق الانفصال، لكونها تُدرِكُ فكرة أنه ليس لديها ما تخسرهُ في حالِ انفصالها وبناء دولةٍ جديدة.

وفي ضوء ما تقدم، إذا تقلَّصَ نصيب الأقليات من الوفرة الاقتصادية نتيجة الأزمة الاقتصادية، ولجأت الأكثرية المهيمنة إلى إلغاء آليات التعددية الثقافية أو قِسمٍ منها، ومن ثمّ شعرتْ هذه الأقليات بالخوف على مستقبل هوياتها الثقافية بسببِ استمرارية الهجرة الدولية وعدم قدرتها على إيقاف تَدفُقها أو استيعاب المهاجرين الجدد، وذلك في ظل استمرارية أزمة نموذج الدولة ـ الأمة في العالم الثالث، فإن هذه المتغيرات جميعاً، أو البعض منها، سيقود الأقليات إلى التطرُّف في تعزيز وتقوية التباينات الثقافية في مواجهة المركز، وذلك بهدف الاستحواذ هذه المرة على أكبر قدرٍ ممكن من الموارد والقيم التي تتميز بندرتها في مثل هذا

الوضع، بحيث سيزداد التوتر الإثني والعرقي بين المكونات الثقافية للدولة المتعددة الثقافات، وقد يشتمل ذلك على العنف المتبادل وهجراتٍ داخلية جماعية تهدف كلّ أقلية منها إلى التمركز والانكفاء في المناطق الجغرافية التي تشكل فيها أكثرية عددية، الأمر الذي يُمهِّدُ السبيل لرسوخ فكرة الاستقلال بالذات كلياً والانفصال عن هذه الدولة، عبر تشكيل دُويلاتٍ صغيرة الحجم أشبه ما تكون بدُويلات المدن السومرية واليونانية، إلا أنها ستغدو مُوزعةً على نوعَين:

الأول هو الدُويلات ذات النزعة القومية المتطرفة، وهي التي كانت أطرافاً قومية في المرحلة (٢)، بحيث إنها تعود مُجدداً إلى انتهاج مشروع الدولة ـ الأمة في المرحلة (١) وعلى نحوٍ أكثر تطرفاً كرَّدٍّ فعل على مرحلة الدولة المتعددة الثقافات (٢).

و**الثاني** هو الدُويلات المتعددة الثقافات، وهي التي كانت مراكز في المرحلة (٢)، واستمرتْ في انتهاج التعددية الثقافية في التعامل مع المُتبقي من الأقليات الإثنية والعرقية، أي إنها بمثابة استمرار للمرحلة (٢). هذه الدُويلات خصوصاً ستستمر في الانقسام سياسياً بالشكل الذي يُفضي إلى نشوء دُويلات أصغر حجماً ذوات نزعات إثنية وعرقية متطرفة.

وبالتالي، سنكون في المدى البعيد في مجتمع دولي مُؤلف من مئات الدول القومية والإثنية والدينية، على النحو الذي يجعلُ تحقيق السلم والأمن الدوليَين أمراً يكاد يكون مستحيلاً في ظل هذه البيئة الدولية القائمة على أساس التباينات الثقافية، لأن الأخيرة ستكون قد انتقلتْ في المرحلة (٣) من الصعيد الداخلي لتشمل الصعيد الدولي نفسه، فَتَتَسبَّبُ هذه المرة في توليد مختلف أشكال النزاعات الثقافية بين تلك الدويلات. والسبب الرئيسي في بروز هذه المحصلة، هو ما تُحدِثهُ التعددية الثقافية من تغييرٍ فعّال في المرجعية الفكرية للدولة ـ الأمة، وسيتم ذلك عبر تحويل التباينات الثقافية من المجال الخاص إلى المجال العام للدولة، وإقرار الأخيرة بعدم قُدسية كيانها وحدودها حتى يتم من خلال ذلك تكييف الدولة ومؤسساتها ووحداتها الإدارية مع هذه التباينات الثقافية، فيؤدي بها هذا التغيير الفكري إلى أنْ تكونَ أثراً بعد عين.

المراجــع

١ ـ العربية

كتب

أتزيوني، أميتاي. **الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث**. ترجمة ندى السيد. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥.

أسد، محمد. **الطريق إلى الإسلام**. ترجمة عفيف البعلبكي. ط ٥. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧.

بادي، برتران. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**. ترجمة نخلة فريفر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

بارنتي، مايكل. **ديموقراطية للقّلة**. ترجمة حصّة المنيف. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

باروت، محمد جمال. **الدولة والنهضة والحداثة: مراجعات نقدية**. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠.

باغنار، جاك. **الدولة مغامرة غير أكيدة**. ترجمة نور الدين اللباد. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.

برلين، إيزايا. **نسيج الإنسان الفاسد**. ترجمة سمية فلو عبود. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

برو، فيليب. **علم الاجتماع السياسي**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

برومبرغ، دانيال (معدّ). **التعدد وتحديات الاختلاف: المجتمعات المنقسمة وكيف تستقر؟**. ترجمة عمر سعيد الأيوبي. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧.

بطرس ـ غالي، بطرس ومحمود خيري عيسى. **المدخل في علم السياسة**. ط ٧. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٤.

بوتومور، توم. **علم الاجتماع السياسي**. ترجمة عادل مختار الهواري. الكويت: مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

بوردو، جورج. **الدولة**. ترجمة سليم حداد. ط ٣. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

بيرنز، دليل. **المثل السياسية**. ترجمة لويس إسكندر. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤.

تودوروف، تزفتان. **نحن والآخرون: النظرة الفرنسية للتنوع البشري**. ترجمة ربى حمود. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨.

تورين، آلان. **ما الديمقراطية؟: دراسة فلسفية**. ترجمة عبود كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ٢٠٠٠.

تومبسون، ميشيل؛ ريتشارد إليس وآرون فيلدافسكي. **نظرية الثقافة**. ترجمة علي سيد الصاوي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧. (عالم المعرفة؛ ٢٢٣)

تيلي، شارلز. **الدول والقسر ورأس المال عبر التاريخ**. ترجمة عصام الخفاجي. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٣.

جار، تيد روبرت. **أقليات في خطر**. ترجمة مجدي عبد الحكيم وسامية الشامي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١. (عالم المعرفة؛ ٢٦٩)

جراي، جون. **ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي**. ترجمة أحمد محمود. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

جريفر، هـ. ر. ج. **أسس النظرية السياسية**. ترجمة عبد الكريم أحمد؛ مراجعة عبد الملك عودة. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٦١.

جيدنز، أنطوني. **بعيداً عن اليسار واليمين: مستقبل السياسات الراديكالية**. ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٢. (عالم المعرفة؛ ٢٨٦)

دايموند، لاري. **الديمقراطية: تطويرها وسبل تعزيزها**. ترجمة فوزية ناجي جاسم الدفاعي. بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ٢٠٠٥.

دبلة، عبد العالي. **الدولة: رؤية سوسيولوجية**. القاهرة: دار الفجر للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

دوفرجيه، موريس. **مدخل إلى علم السياسة**. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي. دمشق: دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨١.

ديلو، ستيفن. **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**. ترجمة ربيع وهبة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.

راولز، جون. **قانون الشعوب: مع مقالة عودة إلى فكرة العقل العام**. ترجمة ناطق خلوصي. بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٦.

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ ٣٢٦)

زلوم، عبد الحق يحيى. **نذر العولمة: هل بوسع العالم أن يقول لا للرأسمالية المعلوماتية؟**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

سلزر، إرون (محرّر). **المحافظون الجُدد**. ترجمة فاضل جتكر. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥.

السيد سعيد، محمد. **الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. (عالم المعرفة؛ ١٠٧)

شوفاليه، جان جاك. **تاريخ الفكر السياسي: من الدولة القومية إلى الدولة الأممية**. ترجمة محمد عرب صاصيلا. ط ٣. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

شونو، بيير. **الحضارة الأوروبية في عصر الأنوار**. ترجمة سلمان حرفوش. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠٠٣.

الطعان، عبد الرضا وصادق الأسود. **مدخل إلى علم السياسة**. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٨٦.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **حضارة ونظم أوربا في العصور الوسطى**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، [د. ت.].

عبد الحافظ، أحمد. **الدولة والجماعات العرقية: دراسة مقارنة للسياسة الروسية تجاه الشيشان وتتارستان**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٥.

العظمة، عزيز [وآخرون]. **الهوية**. ترجمة عبد القادر قتيني. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

عمارة، محمد. **التعددية: الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية**. القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧. (سلسلة التنوير الإسلامي؛ ٨)

غريب، حسن خليل. **الماركسية بين الأمة والأممية: نحو طاولة حوار بين المشروعين القومي والماركسي**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

غليون، برهان. **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤.

غيلنر، إيرنست. **الأمم والقومية**. ترجمة مجيد الراضي. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩.

ـــــ. **ما بعد الحداثة والعقل والدين**. ترجمة معين الإمام. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١.

فاليرشتاين، عمانوئيل. **استمرارية التاريخ**. ترجمة عبد الحميد الأتاسي. ط ٢. دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، ٢٠٠٣.

فلامان، موريس. **الليبرالية المعاصرة**. ترجمة تمام الساحلي. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

فوت، ريان. **النسوية والمواطنة**. ترجمة أيمن بكر وسمر الشيشكلي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٤.

فوج، أجنر. **الانتخاب الثقافي**. ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

فوكو، ميشيل. **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس أُلقيت في الكوليج دي فرانس لسنة ١٩٧٦**. ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٣.

فوكوياما، فرانسيس. **بناء الدولة: النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**. ترجمة مجاب الإمام. الرياض: دار العبيكان للنشر، ٢٠٠٧.

فياض، عامر حسن وعلى عباس مراد. **مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط**. بنغازي: منشورات جامعة قاريونس، ٢٠٠٤.

فيلاند، كارستن. **الدولة القومية خلافاً لإرادتها: تسييس الإثنيات وأثننة السياسة: البوسنة، الهند، باكستان**. ترجمة محمد حديد. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧.

قرم، جورج. **أوروبا والمشرق العربي من البلقنة إلى اللبننة: تاريخ حداثة غير منجزة**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٠.

كوبر، آدم. **الثقافة: التفسير الانثروبولوجي**. ترجمة تراجي فتحي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٤٩)

كوثراني، وجيه. **هويات فائضة مواطنة منقوصة: في تهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عربياً**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: منشورات اتحاد الكتّاب العرب، ٢٠٠٢.

الكيالي، عبد الوهاب [وآخرون]. **موسوعة السياسة**. ط ٤. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١. ٦ ج.

ليبست، سيمور مارتن. **رجل السياسة: الأسس الاجتماعية للسياسة**. ترجمة خيري حماد [وآخرون]. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٠.

مانهايم، كارل. **الأيديولوجية والطوبائية: مقدمة في علم اجتماع المعرفة**. ترجمة عبد الجليل الطاهر. بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٨.

المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**. ط ٢. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥. ٢ ج.

ـــــ وفتحي التريكي. **الحداثة وما بعد الحداثة**. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣.

الموسوعة الفلسفية. إشراف م. روزنتال وب. يودين؛ ترجمة سمير كرم. ط ٢. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

مؤنس، حسين. **الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**. ط ٢. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨. (عالم المعرفة؛ ٢٣٧)

ميل، جون ستيوارت. **أسس الليبرالية السياسية**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦.

ـــــ. **الحكومات البرلمانية**. ترجمة إميل الغوري. دمشق: دار اليقضة العربية للتأليف والترجمة والنشر، [د. ت.].

ميليباند، رالف. **الإشتراكية لعصر شكاك**. ترجمة نوال لايقة. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨.

هانتغتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي**. ترجمة طلعت الشايب. ط ٢. القاهرة: دار سطور، ١٩٩٩.

ـــــ. **مَنْ نحن؟: التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**. ترجمة حسام الدين خضور. دمشق: دار الرأي للنشر، ٢٠٠٥.

هرميه، غي [وآخرون]. **معجم علم السياسية والمؤسسات السياسية**. ترجمة هيثم اللمع. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥.

هوبسباوم، إيريك. **الأمم والنزعة القومية منذ عام ١٧٨٠**. ترجمة عدنان حسن. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩.

هوريو، أندريه. **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**. ترجمة علي مقلد [وآخرون]. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

هويزنجا، يوهان. **أعلام وأفكار: نظرات في التاريخ الثقافي**. ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩.

واتس، رونالد ل. **الأنظمة الفدرالية**. ترجمة غالي برهومة، مها بسطامي ومها تكلا. أوتاوا: منتدى الاتحادات الفدرالية، ٢٠٠٦.

ـــــ [وآخرون]. **نماذج المشاركة الفدرالية في السلطة والخيارات الفدرالية وغيرها من الوسائل للتوفيق بين المجموعات المتنوعة**. ترجمة نور الأسعد وناتالي سليمان. أوتاوا: منتدى الاتحادات الفِدرالية، ٢٠٠٥.

ياكوب، جوزيف. **ما بعد الأقليات: بديل عن تكاثر الدول**. ترجمة حسين عمر. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٤.

دوريات

ميالاري، غاستون. «التعددية الثقافية والتربية في القرن الحادي والعشرين.» ترجمة محمد بن الشيخ. **فكر ونقد** (الدار البيضاء): العدد ١٢، ٢٠٠٨.

يسين، السيد. «مفهوم الأزمة في الفكر المعاصر.» **المنار** (القاهرة): العدد ٥٩، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩.

يونك، لاري. «من السودان إلى داكوتا الشمالية.» **اللاجئون** (مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين): السنة ٢، العدد ١١٩، ٢٠٠٠.

رسائل وأطروحات

مجيد، حسام الدين علي. «استراتيجية التغريب تجاه العالم الإسلامي.» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٢).

ندوات، مؤتمرات

الثقافات وقيم التقدم: ندوة. تحرير لورانس أي. هاريزون وصموئيل ب. هنتغتون؛ ترجمة شوقي جلال. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥.

العولمة والهوية: [أعمال] الدورة الأولى المنعقدة بالرباط من ٥ ـ ٧ مايو ١٩٩٧. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧.

القومية مرض العصر أم خلاصه؟: ندوة. إعداد فالح عبد الجبار؛ ترجمة غانم حمدون [وآخرون]. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

ما بعد الماركسية: ندوة أبحاث فكرية. إعداد فالح عبد الجبار. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٨.

تقارير

منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة. «إعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي.» ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١، <http://www.unesco.org/ar/cultural-diversity/>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Banting, Keith and Will Kymlicka (eds.). *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Barnett, Randy E. *The Structure of Liberty Justice and the Rule of Law*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1996.

Borchert, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed. Detroit, MI: Thomson Gale, 2006. 6 vols.

Chambers, Simon and Will Kymlicka (eds.). *Alternative Conceptions of Civil Society*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

Darder, Antonia and Rodolfo D. Torres. *After Race: Racism after Multiculturalism*. New York: New York University press, 2004.

Farrelly, Colin. *An Introduction to Contemporary Political Theory*. London: Sage Publication, 2004.

Goldberg, David Theo (ed.). *Multiculturalism: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1994.

Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Heywood, Andrew. *Political Theory: An Introduction*. 3rd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Hippler, Jochen (eds.). *Nation-Building: A Key Concept for Peaceful Conflict Transformation*?. Translated by Barry Stone. London: Pluto Press, 2005.

Hoffman, John and Paul Graham. *Introduction to Political Ideologies*. London: Pearson Education Limited, 2006.

Hutchinson, John and Anthony D. Smith (eds.). *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Joppke, Christian and Steven Luke (eds.). *Multicultural Questions*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Kallen, Horace M. *Culture and Democracy in the United States*. 2nd ed. New Brunswick: Transaction Publishers, 1998.

Kiviso, Peter. *Multicultralism in a Global Society*. Oxford: Blackwell Publishing Company, 2002.

Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____ . *Finding Our Way: Rethinking Ethnocultural Relations in Canada*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____ . *Liberalism Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

_____ . *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____ . *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

_____ . *Politics in the Vernacular: Nationalism Multiculturalism and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Levy, Jacob T. *The Multiculturalism of Fear*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Matin, Elizabeth A. and Jonathan Law (eds.). *A Dictionary of Law*. 6th ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

McLuhan, Marshal and Quentin Fiore. *War and Peace in the Global Village*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1968.

Newton, Ken and Jan W. Van Deth. *Foundations of Comparative Politics: Democracies of the Modern World*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2005.

Parekh, Bhikhu. *Rethinking Multiculturalism Cultural Diversity and Political Theory*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Parrillo, Vincent N. *Understanding Race and Ethnic Relations*. 2nd ed. Boston, MA: Pearson Education Inc., 2005.

Perry, John A. and Erna K. Perry. *Contemporary Society: An Introduction to Social Science*. 11th ed. Boston, MA: Pearson Education Inc., 2006.

Quinton, Anthony (ed.). *Political Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1967.

Rawls, John. *Justice as Fairness: A Restatement*. 3rd ed. New York: The Beiknap Press of Harvard University, 2003.

_____ . *Political Liberalism*. 3rd ed. New York: Columbia University Press, 2005.

_____ . *A Theory of Justice*. New York: The Beiknap Press of Harvard University, 1999.

Sartori, Giovanni. *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*. California: SAGE Publication Inc., 1984.

Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. 3rd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Schmidt, Alvin. *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*. Connecticut: Paeger Publishers, 1997.

Sills, David L. (ed.). *International Encyclopedia of the Social Science*. 10th ed. New York: Macmillan Company; Free Press, 1972. 9 vols.

Tapp, Robert B. (ed.). *Multiculturalism: Humanist Perspectives*. New York: Prometheus Books, 2000. (Humanism Today; Volume 14)

Thomas, Geoffery. *Introduction to Political Philosophy*. London: Gerald Duckworth and Co. Ltd., 2000.

Thomson, David (ed.). *Political Ideas*. London: Penguin Books Ltd., 1970.

United Nations Development Programme (UNDP). *Human Development Report 2004: Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York: UNDP, 2004.

Vincent, Andrew (ed.). *Political Theory: Tradition and Diversity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Von Mises, Ludwige. *Liberalism in the Classical Tradition*. Translated by Ralph Raico. 10th ed. Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2005.

Walzer, Michael. *On Toleration*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1997.

West, Patrick. *The Poverty of Multiculturalism*. 2nd ed. London: Civitas Institute for the Study of Civil Society, 2007.

Periodicals

Brock, Gillian. «Cosmopolitanism Democracy and Justice: Held Versus Kymlicka.» *Studies in East European Thought*: vol. 54, no. 4, December 2002.

Cassatella, Andrea. «Multiculturalism Justice: Will Kymlicka and Cultural Recognition.» *Ratio Juris*: vol. 19, no. 1, March 2006.

Cohn, Ellen S.; Susan O. White and Joseph Sanders. «Distributive and Procedural Justice in Seven Nations.» *Law and Human Behavior Journal Springer*: vol. 24, no. 5, October 2000.

Gutmann, Amy. «Civic Education and Social Diversity.» *Ethics Journal*: vol. 105, no. 3, April 1995.

_____ and Dennis Thompson. «Deliberative Democracy: Beyond Process.» *Journal of Political Philosophy*: vol. 10, no. 2, 2002.

He, Baogang. «Confucianism Versus Liberalism Over Minority Rights: A Critical Response to Will Kymlicka.» *Journal of Chinese Philosophy*: vol. 31, no. 1, March 2004.

Kymlicka, Will. «A European Experiment in Protecting.» *Human Rights Dialogue* (Cultural Rights): Spring 2005.

_____ . «Liberal Individualism and Liberal Neutrality.» *Ethics Journal* (Chicago, IL): vol. 99, no. 4, July 1989.

_____ .«Nation-Building and Minority Rights: Comparing West and East.» *Journal of Ethnic and Migration Studies*: vol. 26, no. 2, April 2000.

_____ and Christine Straehle. «Cosmopolitanism Nation-State and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature.» *European Journal of Philosophy*: vol. 7, no. 1, March 1999.

_____ and Ruth Robio Marin. «Liberalism and Minority Rights: An Interview.» *Ratio Juris Journal*: vol. 12, no. 2, January 1999.

O'Neil, Daniel I. «Multicultural Liberals and the Rushdie Affair: A Critique of Kymlicka Taylor and Walzer.» *Review of Politics*: vol. 61, no. 2, Spring 1999.

Piper, Laurence. «Do I Need Ethnic Culture to Be Free?: A Critique of Will Kymlicka's Liberal Nationalism.» *South African Journal of Philosophy*: vol. 21, no. 3, 2002.

Watts, Ronald L. «Federalism Federal Political Systems and Federations.» *Annual Review of Political Science*: vol. 1, June 1998.

Studies and Reports

Berliner, Michael S. «On Columbus Day: Celebrate Western Civilization not Multiculturalism.» Ayn Rand Institute. < http://www.aynrand.org > .

Bernstiem, Andrew. «Pride vs. Prejudice.» Ayn Rand Institute. < http://www.aynrand.org > .

Malik, Kenan. «Against Multiculturalism.» < http://www.kenanmalik.com > .

_____ .«Equal vs. Plural?.» < http://www.kenanmalik.com > .

Conference

Attention Seeking: Multiculturalism and the Politics of Recognition: Conference. Edited by Kenan Malik [et al.]. London: Institute Francais, 2002.

فهـــــرس

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

- س -

- ش -

- ص -

- ط -

- ظ -

- ع -

ـ ل ـ

ـ م ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -